This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Digitized by Google

Period
1946

1146

Theological School

IN CAMBRIDGE.

The Gift of

COL. BENJAMIN LORING.

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Theologische Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift

für

das gesammte Gebiet der Theologie,

in Verbindung mit

D. Gieseler, D. Lücke und D. Nitzsch,

herausgegeben

von

D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit,
Professoren an der Universität zu Heidelberg.

1845.

Achtzehnter Jahrgang.

Erster Band.

Hamburg,
bei Friedrich Perthes.
1845.

Digitized by Google

Theologische Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift

für

das gesammte Gebiet der Theologie,

in Verbindung mit

D. Gieseler, D. Lücke und D. Nitzsch,

herausgegeben

von

D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit,
Professoren an der Universität zu Heidelberg.

Jahrgang 1845 erstes Heft.

Hamburg,
bei Friedrich Perthes.
1845.

DIVINITY SCHOOL LIBRARY. HARVARD UNIVERSITY

Digitized by Google

Digitized by Google

Inhalt des Jahrgangs 1845.

Erstes Heft.

Abhandlungen. Seite

1. Ullmann, über den unterscheidenden Charakter des Christenthums, mit Beziehung auf neuere Auffassungsweisen 7
2. Gemberg, über Jesu Wirksamkeit in Galiläa . . 61

Gedanken und Bemerkungen.

1. Wimmer, über Matth. 19, 16—22 115
2. Ullmann, zum Leben des Oekolampadius . . . 154
3. Schaubach, exegetische Bemerkungen zu Luk. 17, 29. 21. 169

Recensionen.

1. Tholuck, Uebersetzung und Auslegung der Psalmen; rec. von Umbreit 175
2. Herzog, das Leben Joh. Oekolampad's u. die Reformation der Kirche zu Basel; } rec. von Hagenbach. 191
3. Baum, Theodor Beza; } rec. von Hagenbach. 191
4. Sixt, Paul Eber; } rec. von Hagenbach. 191
5. Karl von Raumer, Beiträge zur biblischen Geographie; rec. von Groß 232

Digitized by Google

Zweites Heft.

Abhandlungen.

Seite

1. Schöberlein, über die christliche Versöhnungslehre . 267
2. Münchmeyer, über den Zweck des Todes Jesu . . 319
3. Wieseler, die Geschlechtstafeln Jesu bei Matthäus und Lukas 361

Gedanken und Bemerkungen.

1. Zyro, neue Erklärung von Röm. 8, 18—25. . . 403
2. Wesser, über Joh. 2, 4. 416
3. Friedrichsen, kritische Bemerkungen über einzelne Stellen des Zephanja 425
4. Hauff, Bemerkung über die symbolische Dignität der Zahlen an der Stiftshütte 437
5. Umbreit, über Jes. 7, 14—16. 438

Recensionen.

1. Hagen, Deutschlands litterar. und relig. Verhältnisse im Reformationszeitalter; rec. von Hauber . 443
2. Herrmann, Johann Freih. zu Schwarzenberg; rec. von Köllner 487

Uebersichten.

Ribbeck, Haacke, Wasserschleben, Gerhard, Petersen, Vetter, — Schriften über die Symbolfrage in der schlesisch-evangelischen Landeskirche; rec. von Köllner 491

Kirchliches.

Kling, die vierte rheinische Provinzialsynode . . . 505
Dorner, Berichtigung 529

Digitized by Google

Drittes Heft.

Abhandlungen.

Seite

1. Hundeshagen, der Communismus und die ascetische Socialreform im Laufe der christlichen Jahrhunderte 535
2. Hauber, Tertullian's Kampf gegen die zweite Ehe . 607

Gedanken und Bemerkungen.

1. Ullmann, theologische Aphorismen 665
2. Kölbing, biblische Erörterungen (Joh. 13, 34 f. Röm. 4, 13.) 685
3. Sixt, de divortio 697

Recensionen.

1. a. Helfferich, die christliche Mystik;
b. Martensen, Meister Eckart;
c. Schmidt, Johannes Tauler;
als Beitrag zur Theorie und Geschichte der Mystik, von Thomsen 721
2. Didron, Iconographie chrétienne; rec. von Schmidt. 760

Viertes Heft.

Abhandlungen.

Seite

1. Hüffell, die letzten Gründe der Predigt in der evangelisch-christlichen Kirche 791
2. Hundeshagen, der Communismus und die ascetische Socialreform (Schluß) 821

Gedanken und Bemerkungen.

1. Meier, wo lebte und schrieb der Verfasser von Jesaja Kap. 40—66? 875
2. Zyro, über Röm. 12, 19 887

Digitized by Google

Recensionen.

Seite

1. Thomsen, Beitrag zur Theorie und Geschichte der Mystik. (Schluß der Recensionen des III. Heftes.). . 895
2. König, die Menschwerdung Gottes; rec. von Heydenreich 934

Kirchliches.

1. Zwei Bedenken über die deutsch-katholische Bewegung:
Erstes Bedenken; von Ullmann 985
Zweites Bedenken; von Hauber 1027
2. Lücke, die dritte Hauptversammlung des evangelischen Vereins der Gustav-Adolphstiftung in Göttingen 1054

Digitized by Google

Abhandlungen.

Digitized by Google

Digitized by Google

1.

Ueber den unterscheidenden Charakter des Christenthums, mit Beziehung auf neuere Auffassungsweisen.

Von

C. Ullmann.

1.

Die ältere Zeit lebte im Christenthum, die neuere denkt und reflectirt über dasselbe. Jene hatte einen unmittelbaren, meist sicheren, Tact für das, was christlich ist, diese sucht es in Begriffen zu bestimmen, im Ganzen wohl bewußtvoller und klarer, oft aber auch nur tastend und versuchend, und, weil jene maßgebende Lebensgrundlage fehlt, vielfach vom rechten Ziele abirrend.

Dem Inhalte nach in seinen Grundelementen hervorgehoben wurde das eigenthümlich Christliche freilich schon von frühester Zeit an, aber nicht ausdrücklich auf seinen beseelenden Mittelpunkt zurückgeführt, nicht in einen prägnanten Gesammtbegriff zusammengefaßt, und in dieser Totalität vom Außerchristlichen unterschieden. Die Apologeten der ersten Jahrhunderte, indem sie das Christenthum vertheidigen und Entgegenstehendes bestreiten, entwickeln zugleich die ersten Keime der christlichen Theologie und bringen die Grundprincipien des Christenthums

Digitized by Google

in seiner Lehre von Gott, von Christo, vom h. Geiste, von der Erlösung und Heiligung sehr bestimmt zu Tage, aber das Eigenthümliche des Christenthums unter einen Gesichtspunkt und in dieser Einheit dem Judenthum und Heidenthum gegenüber zu stellen, kommt ihnen, so sehr sie dazu veranlaßt schienen, nicht bei. Vom vierten Jahrhundert an richtete sich die ganze Geistesarbeit in der Kirche auf die Fixirung des Dogma's in seinen einzelnen Hauptbestandtheilen: auch hierbei bewegte sich aller Kampf um die Wesenlehren des Christenthums, im speculativen Morgenlande um die Lehre von Gott als Vater, Sohn und Geist, so wie von Christo nach seiner gottmenschlichen Persönlichkeit, im praktischen Abendlande um die Lehre von der Sünde und Gnade, vom Bedürfniß und der Verwirklichung des Heiles; aber, ganz in diese christlichen Objecte versenkt, kommen die Theologen entweder gar nicht, oder nur sehr gelegentlich, wie z. B. bei der Trinitätslehre in ihrem Verhältnisse zur jüdischen und ethnischen Gotteslehre, zur Vergleichung des Christlichen mit dem Nichtchristlichen und zur genaueren Bestimmung des ersteren. Am allerwenigsten stand dieß im Mittelalter zu erwarten: der scholastischen Wissenschaft, welche die Aufgabe hatte, das einmal Festgestellte dialektisch durchzuarbeiten und systematisch zu gliedern, war das Christenthum von vorne herein absolute, maßgebende Wahrheit; sie empfand schon an sich kein Verlangen, dieß nun noch durch vergleichendes Zusammenhalten des Christenthums mit andern Religionen, durch ein Messen seiner geistigen Größe und eine innere Begründung der dasselbe beseelenden Idee zu beweisen, und wäre auch, hätte sie dieses Verlangen empfunden, wegen des Mangels an historischer Bildung und kritischer Unbefangenheit nicht im Stande gewesen, es zu befriedigen. Selbst den Reformatoren, den so tief vom Geiste des Christenthums durchdrungenen, lag es fern, über

Digitized by Google

dieſen Geiſt zu reflectiren: ſie hatten das pulſirende Herz des Chriſtenthums wieder aus der einſchnürenden kirchlichen Umhüllung zu löſen; all ihr Streben war innerhalb des chriſtlichen und kirchlichen Kreiſes feſtgehalten und ging hier aufs Lebendige, Concrete; das draußen Liegende, Allgemeine focht ſie wenig an. Erſt die neuere Zeit iſt darauf geführt worden, den unterſcheidenden Charakter des Chriſtenthums näher zu beſtimmen. Es war dieß eine natürliche Folge ihrer fortgeſchrittenen hiſtoriſchen und philoſophiſchen Bildung, beſonders ihrer ſo ſehr erweiterten religionsgeſchichtlichen Studien: man wollte das Chriſtenthum in ſeinem Verhältniſſe zu andern Religionen, in ſeiner weltgeſchichtlichen, menſchheitlichen Stellung wahrhaft begreifen, man wollte es zum Theil dadurch auch gründlich rechtfertigen. In dieſem Sinne ſind ſeit ungefähr einem halben Jahrhunderte zahlreiche Abhandlungen über Geiſt und Weſen des Chriſtenthums geſchrieben worden. Sie bewegten ſich in ſehr verſchiedenartiger Tendenz und ſpiegeln die verſchiedenen Phaſen der Theologie und allgemeinen Bildung ab. So hat, um nur einiges Prägnante zu nennen, der würdige Storr ſeiner Zeit beſonders das Uebernatürliche, Wunderbare, Poſitive als das Unterſcheidende des Chriſtenthums hervorgehoben, Herder hat ſeinen allgemein humanen Charakter geltend gemacht, Chateaubriand hat ſeine hohe, ergreifende Schönheit ins Licht geſtellt, um daran ſeinen Genius anſchaulich zu machen. Jede Zeit, jede reiche Perſönlichkeit hat dem unerſchöpflichen Gegenſtande eine eigenthümliche Seite abgewonnen. Insbeſondere nun haben auch die chriſtologiſchen Kämpfe der neueſten Zeit neben anderem Gewinne den gebracht, daß ſie das Specifiſche des Chriſtenthums ſchärfer herausgeſtellt und den innerſten Kern ſeines Weſens mehr an den Tag gebracht haben.

Wenn man früher meiſt von einſeitigen Geſichtspunkten ausgegangen iſt, vom ſogenannten urchriſtlichen oder vom

Digitized by Google

kirchlichen, vom katholischen oder protestantischen, vom rationalistischen, supranaturalistischen oder kritischen, wenn man dabei ein mehr oder weniger willkürlich begrenztes Entwickelungsstadium des Christenthums für das Ganze nahm und nur einzelne Momente abgelöst vom Totalorganismus hervorhob, entweder die Divinität oder die Humanität, entweder die dogmatische oder die ethisch-sociale, oder auch die ästhetische Seite, so hat man jetzt ohne Zweifel einen höheren und umfassenderen Standpunkt gewonnen, auf welchem dem Christenthum als einem Ganzen, nach seinem geschichtlichen und idealen, nach seinem göttlichen und menschlichen, nach seinem individuell religiösen und allgemein sittlichen Charakter, in seinem Ursprung und seiner Fortentwickelung das gebührende Recht widerfährt, und ist zugleich viel entschiedener zu dem Lebensmittelpunkte vorgedrungen, von dem als dem pulsirenden Herzen aus das Ganze sich gebildet hat und fortwährend in seiner allein richtigen und natürlichen Gliederung darstellt.

In solcher Weise wollen auch die folgenden Blätter den unterscheidenden Charakter des Christenthums behandeln, d. h. das, was das Christenthum im Unterschiede von jeder andern Religion zu dem macht, was es ist, und ihm sein besonderes Gepräge gibt. Man kann dieß auch das Eigenthümliche, das Specifische oder, wenn man will, das Wesen des Christenthums nennen. Zwar hat man auch zwischen dem Eigenthümlichen und Wesentlichen des Christenthums unterschieden. Jenes, sagt man, ist das, wodurch das Christenthum eine besondere Religion ist, das historisch Gegebene, eben damit aber Aeußerliche, Vorübergehende, Wechselnde; dieses ist die Idee, die innere Wahrheit, das im Wechsel Beharrende. So wäre das bleibende Wesen im Christenthume nur das, daß überhaupt die Person Christi den Mittelpunkt der christlichen Frömmigkeit bildet, vielleicht auch nur, daß die von ihm stammenden

Digitized by Google

religiöſen und ſittlichen Grundprincipien die Baſis des gemeinſamen höheren Lebens ausmachen; das Wie aber der Beziehung Chriſti zu der von ihm ausgegangenen religiöſen Gemeinſchaft, ob er nur als Veranlaſſer oder als Stifter, als Lehrer, Vorbild, Geſetzgeber, Herrſcher, Erlöſer, Verſöhner aufgefaßt werde, dieſes Eigenthümliche, Individuelle würde der freien Auffaſſung der Chriſten anheimgeſtellt und daher etwas Wandelbares ſeyn. Dieſe Unterſcheidung iſt jedoch grundlos. Die Stellung Chriſti zu der von ihm gebildeten Gemeinſchaft iſt von vorne herein eine ſehr beſtimmte, eine ſolche, die er ſich ſelbſt und die ihm die erſten Träger des chriſtlichen Glaubens gegeben, eine Stellung, die man als die richtige beſtreiten, aber nicht willkürlich ändern kann; es iſt nicht zuläſſig, hier nur ganz allgemein irgend eine Beziehung feſtzuhalten, über die Hauptſache aber, das Wie derſelben, hinwegzuſehen. Vornehmlich aber iſt die Trennung von Eigenthümlichem und Weſentlichem in der Anwendung, die ihr hier gegeben wird, unrichtig. Allerdings kann man zwiſchen Weſen als dem Allgemeinen und Eigenthümlichkeit als dem Beſonderen unterſcheiden: inſofern liegt das Weſen des Chriſtenthums darin, daß es Religion, ſein Eigenthümliches darin, daß es dieſe beſondere Religion iſt. Allein beides läßt ſich nicht auseinander reißen, ſondern iſt ſchlechthin in und mit einander. Denn wäre das Eigenthümliche nicht mit dem Weſen zuſammengewachſen, ſo könnte man es wie etwas Aeußerliches davon trennen und es bliebe dann nur etwas ganz Allgemeines, Religion an ſich, übrig. So iſt es aber nicht. Das Chriſtenthum iſt entweder dieſe beſtimmte, von einem eigenthümlichen Geiſte durchwirkte Religion oder es iſt gar nicht, es iſt eine Abſtraction, aber keine Wirklichkeit. Nicht ſo verhält es ſich, daß das Chriſtenthum zuerſt Religion iſt und dann noch etwas hinzukommt, wodurch es Chriſtenthum wird; ſondern, indem es Religion iſt, iſt es ſchon in ſeinem innerſten Grund und Weſen zugleich dieſe beſondere

Digitized by Google

Religion, eine abgeschlossene, eigenthümliche religiöse Lebensgestalt, die, weil sie von einem andern Princip aus gebildet und von einer andern Seele durchhaucht ist, sich auch in allen ihren einzelnen Gliedern und Lebensäußerungen von jeder andern Religion unterscheidet. Und zugleich, indem es eine individuelle, von allen übrigen specifisch verschiedene Religion ist, macht es auch den Anspruch, das Wesen der Religion ganz und wahrhaft zur Erscheinung zu bringen, nicht eine von vielen Religionen, sondern die Religion, die allgemeine, vollkommene, die Religion der Menschheit zu seyn. So gehen hier Wesentliches und Eigenthümliches in einander auf und sind nicht von einander zu scheiden.

2.

Wir haben oben bemerkt, wie erst die neuere Zeit zu einer bewußtvollen Reflexion über das Wesen des Christenthums fortgeschritten ist. Hierdurch wird nicht ausgeschlossen, daß dieses Wesen selbst in verschiedenen Zeitaltern auf verschiedene Weise sich kund gegeben und ausgeprägt habe. Im Gegentheil, wir finden hier eine Stufenfolge von Gestaltungen, durch die sich die großen Perioden der christlichen Geistesentwickelung sehr charakteristisch unterscheiden, und man kann sagen: dieselben Phasen, welche nachher die Reflexion über den Geist des Christenthums durchlaufen hat, hat vorher dieser Geist selbst in der Wirklichkeit, in einer vielhundertjährigen Evolution, durchlaufen.

Zuerst ist das Christenthum aufgetreten als ein neues Leben, in der Totalität seines Wesens, in der ungetheilten Einheit seiner Grundbestandtheile, als ein in sich abgeschlossener, geisterlebter, in voller Wirklichkeit sich darstellender Organismus. So war es in vollkommener Weise, gleichmäßig in allen Theilen und durch einen Alles zusammenfassenden Mittelpunkt geeinigt, in seinem Stifter, so in

Digitized by Google

minder vollkommener Weiſe, indem die urſprüngliche Harmonie ſchon in das Uebergewicht des einen oder des andern Elementes umzuſchlagen anfing, in den Apoſteln und der apoſtoliſchen Gemeinde. Dieſen Zuſtand können wir in Chriſto als urbildlich, in den erſten Gläubigen wenigſtens als vorbildlich betrachten, inſofern ſich in ihnen bei individueller Verſchiedenheit die in der Liebe gegründete weſenhafte Einheit und Gleichmäßigkeit des chriſtlichen Lebens darſtellte; aber dieſe Einheit war zunächſt eine unmittelbare, noch nicht durch die Scheidung und Durchbildung des Einzelnen hindurchgegangene, es war die Einheit der Unſchuld und erſten Liebe, welche, wenn das Chriſtenthum zu ſeiner allſeitigen Entfaltung kommen ſollte, zurücktreten mußte und erſt nach einem langen Entwickelungsgange und vielfachen Kämpfen als eine Einheit der geiſtigen Reife wiedergewonnen werden kann. Das Chriſtenthum ſollte den ganzen Reichthum der geiſtigen Güter und Kräfte, die in ſeinem Leben beſchloſſen waren, auch wirklich aus ſich herausſetzen. Dieß kann nach der Beſchränktheit der menſchlichen Natur nicht anders geſchehen, als ſo, daß der Reihe nach *eine* Seite vor den übrigen Gegenſtand des dominirenden Intereſſes und der geiſtigen Arbeit wird, und da hierbei auch noch andere Potenzen mitwirken, die ſich aus der Stellung des Chriſtenthums zur Welt überhaupt und zu den einzelnen Nationalitäten, zu den verſchiedenen Zeitaltern und Bildungsſtufen ergeben, ſo iſt es nicht anders möglich, als daß in jeder großen Entwickelungsperiode *eine* Seite des Chriſtenthums vorherrſcht und ſein Weſen in den verſchiedenen Zeitaltern ſich verſchieden ausprägt, bis alle einzelnen Momente wieder in eine höhere Einheit zuſammengehen.

Als dieſer Entwickelungsverlauf im chriſtlichen Alterthume begann, war es naturgemäß zuerſt die *Lehre*, das Dogma, was zur Durchbildung kam, anfänglich im Ganzen und Großen, dann vom vierten Jahrhundert an bis

Digitized by Google

ins sechste hinein — der eigentlich dogmatisirenden Zeit der Kirche — auch im Einzelnen. Das Christenthum mußte im Gegensatze gegen die Religionen, mit denen es kämpfte, seinem Inhalte nach vollständig zum Bewußtseyn gebracht und in festen Gedanken und Formeln ausgeprägt werden, und zu diesem Geschäfte waren gerade die Völker, welche die ersten Träger des Christenthums waren, die griechisch gebildeten, eigenthümlich disponirt. Mit dem Hinsinken der alten Welt und ihrer Bildung, mit dem Fortschritte zu den frischen abendländischen Nationen erhielt das Christenthum eine andere Aufgabe: bis dahin war es selbst als Dogma ausgebildet worden, jetzt sollte es für Andere bildend werden und als sittliche Macht die noch rohen Völker erziehen. Dieses Geschäft übernahm die aus dem Römerthume herausgewachsene wesentlich romanische Kirche: die Kirche, die von ihrem römischen Ursprunge her zugleich die unveräußerliche Tendenz zur Gesetzgebung, zur Herrschaft, zur Verschmelzung der Völker in ein, jetzt nur geistlich gefaßtes, Universalreich hatte. Unter ihren Händen nahm, seinem neuen Berufe zufolge, das Christenthum eine neue Gestalt an: es wurde zur Völkerpädagogik, zum Gesetze, es entfaltete, wenn auch in der verhüllenden Form der kirchlichen Satzung, vornehmlich seine sittlichen Kräfte. Aber das Christenthum als Gesetz bereitete gleichsam nur sich selbst vor, um als Evangelium neu und lebendig hervorzubrechen. Zum freien Evangelium waren die germanischen Völker in ihrem innersten Gemüthe vorherbestimmt, und als die Zeit erfüllt war, machten sie sich von der kirchlichen Zucht, die sie als Unmündige behandelt hatte, frei, und entwickelten in ihrer Mitte eine höhere, lebensvollere Gestalt des Christenthums: mit der Reformation drang der mündig gewordene Geist zum eigentlichen Quellpunkte des Christenthums vor und erfaßte dasselbe wesentlich als Erlösung, als Versöhnung, als Rechtfertigung des Sünders vor Gott und darauf gegrün-

Digitized by Google

dete Macht der Befreiung jedes Einzelnen in ſeiner Stellung zu Gott und der Welt, alſo objectiv als Erlöſungskraft, ſubjectiv als gottverliehenes und göttlich geordnetes Freiheitsprincip. Neben dieſen drei Grundformen aber — Chriſtenthum als Lehre, als ſittliches Geſetz und als erlöſende Kraft — geht von frühe an, zuerſt in leiſen Anfängen beginnend, dann immer ſtärker heranwachſend, noch eine vierte her: es iſt diejenige, welche als das Weſentliche im Chriſtenthume die Einigung des Menſchen mit Gott betrachtet und daher daſſelbe ſeinem Grundcharakter nach beſtimmt als die Religion der Einheit des Göttlichen und Menſchlichen, und eben darin als die höchſte nicht nur, ſondern als die ſchlechthin vollkommene, abſolute, Religion. Dieſe Auffaſſungsweiſe finden wir in den erſten Anſätzen ſchon im chriſtlichen Alterthume, ſtärker tritt ſie in der Myſtik des Mittelalters, beſonders der deutſchen, am ausgeprägteſten in der philoſophiſchen und theologiſchen Speculation der neueren Zeit hervor; von frühe an aber geht ſie auch in zwei Richtungen auseinander, eine pantheiſtiſche und eine chriſtlich-theiſtiſche, und wenn gleich die erſtere in neuerer Zeit zu einer weiten Verbreitung gelangt iſt, ſo können wir doch nur die als die richtige anerkennen, welche das Chriſtenthum in Uebereinſtimmung mit ſich ſelbſt, alſo auf der Grundlage des Glaubens an einen perſönlichen Gott auffaßt.

So drücken ſich, um hierauf noch beſtimmter aufmerkſam zu machen, die Grundtypen der Auffaſſung des Chriſtenthums höchſt charakteriſtiſch in den Hauptformen aus, in denen das Chriſtenthum ſich kirchlich ausgeprägt hat. Der Ausbildung des Chriſtenthums als Lehre, als rechter Glaube in theoretiſchem Sinne, entſpricht die griechiſche Kirche, die ſich deßhalb auch ſehr bezeichnend die orthodoxe nennt, die Kirche des chriſtlichen Alterthums; der Behandlung deſſelben als einer ſittlichen, disciplinariſch-pädagogiſchen Macht entſpricht die römiſche Kirche, die

Digitized by Google

wegen ihrer Richtung nicht nur auf extensive Allgemeinheit, sondern auch auf intensive Beherrschung des ganzen Lebens mit Recht die katholische heißt, die Kirche des Mittelalters; der Ausprägung desselben als Erlösung und Versöhnung entspricht die unter den germanischen Völkern hervorgetretene Kirche, die sich nach ihrer Grundtendenz ganz angemessen die evangelische genannt hat, die Kirche der neueren Zeit; diejenige Kirche endlich, welche, das Wahre der bisherigen Entwickelungsstadien zusammenfassend, das Christenthum als Gesammtleben in voller Gemeinschaft, in Einheit mit Gott, zur Verwirklichung bringt und zu der, wie wir hoffen, die religiösen und kirchlichen Bewegungen unserer Zeit den Uebergang bilden, bezeichnen wir als die Kirche der Zukunft, die wahrhaft universale, die geistig und frei katholische.

Dasselbe nun, was wir in diesem geschichtlichen Verlauf in der unmittelbaren Wirklichkeit des Lebens finden, hat sich, nur in einen kurzen Zeitraum zusammengedrängt, und zum Theil auch in einem andern Sinne und Inhalte in der neueren Theologie auf dem Gebiete der Reflexion über das Wesen des Christenthums wiederholt. Es ist zuerst vorwiegend bestimmt und betrachtet worden als Lehre, Doctrin — dann als sittliches Gesetz — weiter als die Religion der Erlösung — endlich, wiewohl in verschiedener Weise, als der Glaube, welcher die Einheit des Göttlichen und Menschlichen zu seinem Grund- und Mittelpunkte hat. Unbedenklich können wir sagen, daß hierbei ein stufenweiser Fortschritt vom Aeußerlichen zum Innerlicheren zu erkennen ist. Zuerst, besonders wenn man erwägt, wie an Jeden das Christenthum als Predigt und Lehre gelangt, wie es in einem geschriebenen Codex niedergelegt und als System ausgebildet ist, erscheint es der vom Nächsten, gleichsam Greifbaren beginnenden Betrachtung als Doctrin. Dann zeigt sich, wie es dieser Lehre eigenthümliches Wesen ist, überall sittliche Zwecke zu setzen

Digitized by Google

und namentlich Alles auf den höchſten Zweck der Heiligung zu beziehen; ſo ſtellt ſich das Chriſtenthum als eine weſentlich ethiſche oder, wie es Schleiermacher genannt hat, teleologiſche Religion dar. Weiter muß klar werden, wie das höchſte Sittliche im Chriſtenthume nothwendig vermittelt iſt durch Erlöſung und Verſöhnung und daher ſeinen Quellpunkt findet in der Perſon des Erlöſers, in dem Stifter der erlöſenden Religion, der hier, wie ſonſt nirgends, ſelbſt mit zur Religion gehört. Und zuletzt kann die Einſicht nicht fehlen, wie dieſe Perſönlichkeit des Stifters nur dadurch zur verſöhnenden und erlöſenden wird, daß in ihr ſelbſt auf eine urſprüngliche und vollſtändige Weiſe das Göttliche und Menſchliche, Gott und Menſch zur Verſöhnung und Einigung gekommen und hierin die Kraft einer ewigen Erlöſung gefunden iſt.

Zugleich iſt nicht zu verkennen, wie dieſe Beſtimmungen parallel gehen und genau zuſammenhängen mit der verſchiedenen Faſſung des Religionsbegriffs. Denn ſobald man im Chriſtenthume die Verwirklichung der vollkommenen Religion findet, ſo muß man in ihm natürlich auch dasjenige für das Weſentliche halten, was man in der Religion an ſich als das Weſentliche betrachtet. Die Auffaſſung des Chriſtenthums als Lehre ſtützt ſich demnach auf den Begriff von Religion als einer Art und Weiſe der Gotteserkenntniß, der ſich in der vorkantiſchen Periode, beſonders bei der Orthodoxie herrſchend zeigt; die Behandlung deſſelben als eines ſittlichen Geſetzes beruht auf der Ableitung der Religion aus ethiſchen Forderungen und der Identificirung des Religiöſen mit dem Moraliſchen, wie ſie durch die kantiſchen Lehren herrſchend wurde, zwiſchen welchen und den katholiſchen Principien man daher auch eine, freilich nur beziehungsweiſe, Verwandtſchaft nachweiſen konnte; die Beſtimmung ferner des Chriſtenthums, ſubjectiv als Bewußtſeyn und objectiv als Macht der Erlöſung, die dem Moraliſchen gegen-

Digitized by Google

über wieder das Evangelische geltend macht, gründet sich auf die Definition der Religion als einer Bestimmtheit des Gefühls oder des unmittelbaren Selbstbewußtseyns; und die Erkenntniß endlich, daß das Christenthum wesentlich die Religion der Einheit Gottes und der Menschheit sey und eben darin auch die höchsten Kräfte der Erleuchtung, der Heiligung und der Erlösung einschließe, ist eine natürliche Consequenz derjenigen Behandlung des Religiösen, welche in dem Verhältnisse des Menschen zu Gott überall die Totalität seines geistigen Lebens im Auge hat; falls nämlich die Bestimmung „Einheit des Göttlichen und Menschlichen" nicht im pantheistischen Sinne, also nur als Moment des Bewußtseyns, des Denkens gefaßt wird, wo denn freilich die Religion auch wieder zu etwas Einseitigem herabsinkt, zu einer unvollkommenen, vorstellungsmäßigen Erkenntnißweise, die sich in das höhere, speculative Denken aufzulösen hat.

Die drei zuerst bezeichneten Auffassungsweisen enthalten, was wir ihnen nicht absprechen wollen, etwas Wahres, aber nur in ihrer lebendigen Zusammenfassung unter dem letzten und höchsten Punkte geben sie die volle Wahrheit. Deßhalb aber wird auch nur die Auffassung des Christenthums als der Religion der Einheit Gottes und der Menschheit die richtige seyn, welche zugleich jene andern Momente anerkennt, das doctrinelle, das ethische und das soteriologische, und welche ausgeht von dem ursprünglichen, unveräußerlichen Wesen des Christenthums, vermöge dessen es nicht bloß Begriff, Denksache, in Symbole und Mythen eingewickelte Logik, sondern Leben, That und Geschichte ist. Dieß aber ist nicht der Fall bei der pantheistischen Auffassung des Christenthums, sondern nur bei der theistischen, welche das Christenthum als erlösende Offenbarungsthat des lebendigen Gottes begreift, hieraus die Einheit der Gottheit und Menschheit in Christo ableitet, und die Verwirk-

Digitized by Google

lichung einer ſolchen Einheit in dem einzelnen Individuum oder in der Menſchheit immer nur in dem Maße ſtatuirt, in welchem durch die erlöſende Einwirkung Chriſti die Sünde aufgehoben wird. Derjenige Ausdruck, der die Sache richtig und dem Weſen des Chriſtenthums entſprechend bezeichnet, wird daher auch nicht ſeyn: „Einheit des Göttlichen und Menſchlichen", eine Formel, die ſich in ihrer Allgemeinheit auch pantheiſtiſch deuten läßt, ſondern der weit beſtimmtere und concretere: „Einheit Gottes und des Menſchen."

Dieſe, zum Theil vorausgenommenen, Sätze wären nun näher nachzuweiſen.

3.

Das Erſte alſo im Bereiche der Theologie, die wir die neuere nennen, war, daß man das Chriſtenthum weſentlich als Lehre betrachtete, als Inbegriff von Glaubens- und Denkbeſtimmungen über Gott und ſein Verhältniß zur Welt.

Dieß geſchah wieder in zwiefacher Weiſe. Entweder hielt man dabei den poſitiven, den Offenbarungscharakter der chriſtlichen Lehre feſt, forderte für ſie Anerkennung um ihres göttlichen Urſprungs willen, vermöge der höheren Beglaubigung deſſen, von dem ſie ausgegangen, und ſchloß dann natürlich in den Kreis dieſer Lehre auch alles das ein, was die Schrift als inſpirirter Offenbarungscoder an geſchichtlichen, poſitiven, übernatürlichen Elementen in ſich faßt. Oder man ließ den geſchichtlichen Charakter des Chriſtenthums fallen, ſah darin nur die erſte Manifeſtation einer religiös-ſittlichen Vernunftlehre und fand die Aufgabe der Theologie darin, den anfänglich noch verhüllten Kern der ewigen Vernunftwahrheit aus ſeiner zeitlichen und vergänglichen Hülle herauszuſchälen und in ſeiner ganzen Reinheit hinzuſtellen. Jenes war der Weg des Supranaturalismus, dieß des Naturalismus.

Digitized by Google

Sie kommen, so scharf sie sich bekämpften, darin überein, daß sie das Christenthum wesentlich als Lehre behandeln, daß sie religiöser Doctrinalismus sind. Aber dabei liegt auch der Unterschied auf der Hand. Der Supranaturalismus nimmt mit anderen positiven Elementen auch das auf, was die Schrift über die Person des Erlösers aussagt, jedoch so, daß es mehr ein Dogma neben andern Dogmen, als der Lebensmittelpunkt des ganzen Christenthums ist. Für den Naturalismus dagegen, der von Haus aus allem Concreten, Lebendigen und Geschichtlichen in der Religion widerstrebt, verliert die Person Christi alle und jede Bedeutung und er scheut sich nicht, den Wunsch auszusprechen: „es möge der Urheber der wohlthätigen Religion, die von ihm den Namen trägt, der christlichen Welt immer unbekannt geblieben seyn, damit sie nur der Wohlthaten seiner Wahrheit genossen, nicht den Mißbrauch seiner Person empfunden hätte."

Daß auf dem letzteren Wege, der alles Eigenthümliche des Christenthums ignorirte oder auszutilgen strebte, das Wesen desselben nicht erkannt werden konnte, versteht sich gegenwärtig von selbst, und es kann heute eine solche Behandlung geschichtlicher Dinge nur noch wie eine geistige Curiosität in Erinnerung gebracht werden. Aber auch der andere Weg, obwohl den Inhalt des Christenthums mehr conservirend, war doch formell zur Bestimmung seines unterscheidenden Wesens nicht besser. Es ist an sich falsch, das Christenthum ausschließlich oder auch nur vorherrschend als Lehre zu betrachten. Und zwar beruht diese Betrachtungsweise eben so sehr auf einem unrichtigen Begriffe von Religion, als auf geschichtwidriger Ansicht vom Christenthum in seinem Ursprung und seiner ganzen Entwickelung. Die Religion hat ein Moment der Erkenntniß in sich, aber wer sie nur intellectualistisch auffaßt, als Vorstellung oder Denken, der verkennt ihren Lebenspunkt. Ihr innerstes Wesen ist Liebe und Ehrfurcht, durchdringendes Bewußt-

Digitized by Google

ſeyn der Abhängigkeit von Gott und der Gemeinſchaft mit ihm, Hingabe des Lebens an das Göttliche. Wäre die Religion Lehre, ſo könnte ſie auch, wie Logik, Mathematik und ähnliches, auf dem Wege des Begriffs, der Demonſtration vollſtändig mitgetheilt werden. Nun bedarf zwar allerdings die Religion zu ihrer Fortpflanzung des Vehikels der Lehre, aber die eigentlich ſchöpferiſche Kraft ihres Urſprungs liegt nicht in den mitgetheilten Begriffen, ſondern in dem, woher dieſe ſelbſt wieder ſtammen, in dem urſprünglich vorhandenen Geſammtleben der Frömmigkeit und dem Eindrucke deſſelben auf das empfängliche Gemüth. So beim Einzelnen; ſo bei der Menſchheit. Nur durch Lebenseindrücke wirken Eltern und Erzieher das Beſte und Höchſte, und die religiöſen Bildner der Menſchheit, die Propheten und Religionsſtifter, vollziehen ihr Werk, ein je höheres es iſt, deſto mehr, durch Darſtellung und ſchöpferiſch befreiende Erregung des religiöſen Lebens. Der Begriff der Lehre reicht bei weitem nicht an die reiche, tiefe, vielgegliederte Fülle deſſen, was wir unter dem Ausdrucke Religion, ſobald wir ihn concret und lebendig nehmen, zuſammenzufaſſen pflegen: dieſes Alles beherrſchende Seyn in dem Göttlichen, dieſes Beſtimmtſeyn aller Momente des Lebens durch den Gedanken Gottes, dieſes innerſte Gefühl der Gottesnähe, dieſes unabweisbare ſich gebunden finden an Gott und ſeine Willensordnung; und eine Religion einerſeits für vollkommen, andererſeits für bloße Lehre erklären iſt baarer Widerſpruch, weil eine Religion, die nur Lehre, Inbegriff von Vorſtellungen und Gedanken über göttliche Dinge, wäre, eine geſunde, vollkräftige Frömmigkeit nicht erzeugen, alſo auch ſelbſt nicht ſeyn könnte.

Auch iſt offenbar das Chriſtenthum weit entfernt, ſich ſo zu geben oder von ſeinen erleuchtetſten Repräſentanten in allen Jahrhunderten ſo genommen worden zu ſeyn. Von einer Seite freilich iſt es auch Lehre, aber nicht im modernen Sinne des Wortes, wonach wir ein Ganzes

Digitized by Google

abgezogener Begriffe, ein System, einen Inbegriff von Sätzen und Beweisen so zu nennen gewohnt sind — denn als Lehre nur in diesem Sinne würde es wohl eine Schule, nimmermehr aber eine Kirche, eine Weltreligion gestiftet haben — sondern es ist Lehre zunächst als Verkündigung von etwas Geschehenem, als Zeugniß, lebensfrohe Kunde, Evangelium. Nicht auf dem Wege des Denkens und des Begriffs, welchem die Lehre entspricht, sondern auf dem Wege des Geschehens und der That, durch einen Inbegriff religiös-sittlicher Thatsachen hat das Christenthum das religiöse Bewußtseyn der Menschheit erweitert und etwas Neues in ihre geistige Entwickelung hineingepflanzt. Dieß ist seine eigentliche Macht und das Ursprüngliche in ihm; dann erst tritt die Lehre als das Zweite, Abgeleitete hinzu, als das Verkündigen der Gottesthaten, das Evangelisiren; aber auch hierbei ruht die lebenerzeugende Kraft nicht eigentlich in der Lehre, für sich betrachtet, sondern darin, daß das von dem Stifter gepflanzte höhere Leben in dem Verkündiger wirklich geworden, und sein Zeugniß davon ein erfahrungsgewisser und kräftiger Ausdruck ist. Ganz in diesem Sinne gehen bei der Gründung des Christenthums den eigentlichen Lehrern die Herolde, die Apostel und Evangelisten, voran, und zu allen Zeiten war die Kirche zuerst zeugend, dann erst lehrend und wissenschaftbildend; immer aber wurde die eigentliche Kraft der Lehre im Leben gefunden, dem in Christo ursprünglichen und von ihm aus auf die Gläubigen übergegangenen. Freilich hat das Geschehene des Christenthums seine Bedeutung nicht bloß als Geschehenes, sondern inwiefern darin die höchsten religiösen und sittlichen Ideen verwirklicht sind; diese Ideen nun lassen sich gleichsam aus den Thatsachen abziehen und in ein Ganzes zusammenfassen: so erhält man eine Religionslehre, entweder in mehr populärer oder in wissenschaftlicher Form, und hierdurch ist für die, deren Thätigkeit besonders hierauf gerichtet ist, für die Theolo-

Digitized by Google

gen, der Schein entſtanden, als ob das Chriſtenthum ſelbſt weſentlich Inbegriff von Lehrſätzen wäre. Allein dabei findet eine Verwechſelung der Auffaſſung mit dem aufgefaßten Objecte, der Wiſſenſchaft mit ihrem Gegenſtande ſtatt. Für die populäre Mittheilung und wiſſenſchaftliche Darſtellung muß das Chriſtenthum freilich zur Lehre werden, an ſich aber bleibt es immer Leben, Lebenskraft, Inbegriff geiſtoffenbarender Thatſachen.

Wollten wir das Chriſtenthum vorwiegend als Lehre anſehen, ſo müßten wir doch auch immer wieder fragen: was iſt das Eigenthümlichſte in dieſer Lehre, das weſentlich Unterſcheidende? Dieß aber iſt offenbar nicht dieſer oder jener religiöſe und ſittliche Satz, denn bei dieſen läßt ſich vielfach nachweiſen, daß ſie das Chriſtenthum mit andern Religionen und Syſtemen gemein hat; ſondern es iſt dasjenige, was Chriſtus über ſich und ſein Verhältniß zu Gott, ſo wie über die durch ihn begründete Stellung der Menſchheit zu Gott ausſagt, und hinwiederum, was die Apoſtel über ihn, ſeine Perſon und ſein Werk ausſagen, es iſt das Selbſtzeugniß Chriſti und das Zeugniß der Seinigen über ihn. Hiermit aber ſind wir ſogleich über den Bereich der Lehre hinaus auf das gewieſen, was derſelben Grund und Gegenſtand und die eigentlich ſchöpferiſche Macht des Chriſtenthums iſt, die Erſcheinung des neuen, höchſten, vollendeten religiöſen Lebens in Chriſto. Das Weſentliche in der Erſcheinung Chriſti iſt ſeine Selbſtdarſtellung; dieſe entfaltet ſich in dem ganzen Verlaufe ſeines Lebens; hiervon iſt ein Theil auch das Selbſtzeugniß, wozu weiter das Zeugniß von dem Eindrucke kommt, den er auf Andere gemacht; ſo muß ſich ſein Weſen freilich auch in Worten abſpiegeln und in der Lehre einen verſtändlichen Ausdruck gewinnen; aber wenn es ſich darum handelt, das Weſenhafte, Charakteriſtiſche der Sache zu bezeichnen, ſo halten wir uns nicht an das Abgeleitete und Partielle, ſondern an das Urſprüngliche und Ganze,

Digitized by Google

und dieses ist nicht die Lehre, sondern die gesammte Lebenserscheinung. Nur als Leben ist das Christenthum Licht der Menschheit und Christus selbst spricht dieß deutlich genug aus, indem er nicht sagt: meine Lehre ist die Wahrheit, sondern ich bin die Wahrheit, was er dann wieder darauf zurückführt, daß er das Leben sey.

4.

Insofern nun weiter das Christenthum einen durch und durch ethischen Charakter hat, insofern es eine sittliche Weltmacht bildet und die Heiligung des Einzelnen wie der Menschheit als höchstes Ziel setzt, glaubte man der Sache näher zu treten, indem man das Wesen desselben vorzugsweise in seinem sittlichen Geiste und Gehalte fand. Bei Kant und dem durch ihn begründeten Rationalismus hing diese Auffassungsweise zugleich mit der Ueberzeugung zusammen, daß, vermöge der naturgemäßen Schranken des menschlichen Denkens, dem Uebersinnlichen, Göttlichen nicht auf theoretischem, sondern nur auf praktischem Wege beizukommen sey, daß alles diesem Gebiet Angehörige für uns nur Gewißheit haben könne, insofern es sich als unabweisliche Forderung des sittlichen Lebens kund gibt. Hier war das Sittengesetz wie das absolut Gebietende, so auch das allein und schlechthin Gewisse, der Glaube an Gott aber und die ewige Bestimmung des Menschengeistes nur so weit gewiß, als er zur Verwirklichung des Sittengesetzes unentbehrlich schien. Das Sittliche war das Ursprüngliche, Höchste, Absolute; das Religiöse nur ein Abgeleitetes, Untergeordnetes, von jenem zu seiner Vollendung Gefordertes. In diesem Sinne nun wurde auch das Christenthum, indem man es hiermit ehren wollte, wesentlich als Sittengesetz behandelt, als ein Sittengesetz, zunächst auftretend in der Form des göttlichen Gebotes, der positiven Autorität, aber doch als seinen eigentlichen Kern nur das ent-

Digitized by Google

haltend, was der Vernunft an und für ſich als ſittliche Wahrheit und Kraft einwohnt und eben darin auch ſeine Bürgſchaft trägt. Hier blieb dem Stifter des Chriſtenthums die Ehre eines großen, ja des für die ganze Menſchheit größten ſittlichen Geſetzgebers und eines, wiewohl mehr ſymboliſch als hiſtoriſch gefaßten, ſittlichen Ur- und Vorbildes, dem Chriſtenthum aber die Bedeutung, den Kampf des guten und böſen Princips in der Menſchheit großartig veranſchaulicht und den Sieg des guten auf eine erfolgreiche Weiſe eingeleitet, auf erhebende Weiſe als letztes Ziel vorausverkündigt zu haben. In der Hauptſache war das Chriſtenthum Religion des reinen Lebenswandels, praktiſcher Glaube an Unſterblichkeit und Vergeltung, an Gott, weil er die Gewißheit der Vergeltung, die ſittliche Ordnung verbürgt; ja am Ende nur Glaube an die morgliſche Weltordnung ſelbſt, an das Gelingen des Guten.

Wir verkennen die große Bedeutung dieſer vorherrſchend ethiſchen Auffaſſung des Chriſtenthums nicht. Sie hat beziehungsweiſe einen Vorzug vor der doctrinären, inſofern ſie ſchon mehr das Dynamiſche des Chriſtenthums hervorhebt, inſofern ſie den teleologiſchen Charakter deſſelben, die Beziehung des Ganzen auf einen höchſten ſittlichen Zweck, zum Bewußtſeyn bringt, inſofern ſie dem Stifter, wenn auch in idealiſtiſcher Weiſe, wieder eine bedeutſamere Stellung im Mittelpunkte anweiſt und überhaupt das Poſitive im Chriſtenthume geiſtvoll deutet und belebt. Auch iſt ihr, indem ſie von ihrem Urheber mit tiefem Ernſte und großer ſittlicher Energie durchgeführt wurde, das Verdienſt nicht abzuſprechen, nicht nur eine Hauptſeite des Chriſtenthums vollſtändiger beleuchtet, ſondern auch eine vorzugsweiſe auf das Moraliſche geſtellte Zeit im Zuſammenhange mit dem Chriſtenthum erhalten zu haben. Aber für genügend iſt doch dieſe Auffaſſungsweiſe durchaus nicht zu halten. Auch ſie hat ihre Wur-

Digitized by Google

zel in einem falschen Begriffe von Religion und verkennt das wahrhaft Specifische des Christenthums: jenes, weil sie die Frömmigkeit, die ihr eigenes Lebensgebiet hat, ganz in die Sittlichkeit aufgehen läßt, ja vielmehr zu einem bloßen Mittel derselben, zu einer Sache des sittlichen Bedürfnisses herabsetzt; dieses, weil dabei die wesentlichsten Momente des Christenthums unbeachtet bleiben, namentlich diejenigen, durch welche das Christenthum eigentlich neubildend und schöpferisch ist, das, was wir in den Worten: Erlösung, Versöhnung, Gnade, zusammenfassen. Das Christenthum ist nicht, wie das Sittengesetz, ein Soll, sondern eine Erfüllung, eine Befriedigung, ein Ja und Amen; es ist nicht eine Forderung im Namen Gottes, sondern eine göttliche Kraft und Gabe, welche, in das Herz gelegt, ganz von selbst und ohne Gebot zum Triebe der freiesten Sittlichkeit wird. Die Pflicht, die auf dem moralischen Gebiete, wie es hier gefaßt wird, Alles ist, ist innerhalb des christlichen Gebietes nichts, weil die Liebe Alles und von selbst des Gesetzes Erfüllung ist. Der kategorische Imperativ verstummt vor dem großen Worte: Lasset uns ihn lieben, denn er hat uns zuerst geliebet!

Ueberhaupt aber tritt das Christenthum, werde es nun als Lehre oder als sittliches Gesetz betrachtet, nicht in seinem durchgreifenden Unterschiede von andern Religionen, vom Heidenthum und Judenthum auf. Bloß als Lehre, auch wenn es einen richtigeren Inhalt hätte, würde es sich nicht specifisch von den Lehrsystemen der heidnischen Welt, bloß als Gesetz, auch wenn es höhere und reinere Anforderungen stellte, würde es sich nicht specifisch vom Judenthum und von dem im Principe der Gesetzlichkeit dem Judenthum analogen Islam unterscheiden: es wäre etwas Höheres, Besseres, aber doch von derselben Art, etwa ein gereinigtes Judenthum, nicht etwas Anderes, wesentlich Neues, im Principe Verschiedenes; es ließe sich in beiden Fällen nicht zureichend erklären, wie

Digitized by Google

es den Grund zu einer vollſtändigen Wiedergeburt des Einzelnen und der Menſchheit, zu einer ganz friſchen Weltentwickelung hätte legen, wie aus ihm Perſönlichkeiten und Anſchauungsweiſen, gleich denen des Paulus und Johannes, ja wie aus ihm die ganze chriſtliche Kirche ſammt allem dem, was ſie nicht bloß an Gedanken und Forderungen, ſondern auch an Kräften und Wirkungen in ſich ſchließt, hätte hervorgehen können.

5.

Um nun dieſes Neue, Originelle, nicht bloß quantitativ, ſondern qualitativ Unterſcheidende des Chriſtenthums ſchärfer zu bezeichnen und auch denjenigen Grundelementen deſſelben, die wir unter dem Namen Evangelium zuſammenfaſſen, ihr volleres Recht widerfahren zu laſſen, hat Schleiermacher, hiſtoriſcher als die Rationaliſten, zunächſt Alles im Chriſtenthum auf ſeinen geſchichtlichen Anfangspunkt, auf ſeine letzte lebendige Wurzel, die Perſon des Stifters, zurückgeführt, dann aber auch dieſen tiefer und umfaſſender, als wir es bei dem theoretiſchen Supranaturalismus und dem praktiſchen Rationalismus finden, nicht weſentlich als Lehrer oder ſittlichen Geſetzgeber, ſondern als Erlöſer aufgefaßt und demgemäß das Chriſtenthum ſeinem Grundcharakter nach als die weltgeſchichtlich gewordene Religion der Erlöſung beſtimmt. Er wollte natürlich damit nicht leugnen, daß das Chriſtenthum auch Lehre ſey, noch weniger wollte er ſeinen ethiſchen Charakter in Abrede ſtellen, vielmehr bezeichnete er es gerade um des letzteren willen und vermöge der in ihm gegebenen Idee von einem Reiche Gottes als teleologiſche Religion; aber er erkannte, daß man, um das Chriſtenthum von den andern monotheiſtiſchen Religionsformen, die gleichfalls Lehre geben und ſittliche Zwecke ſetzen, durchgreifend zu unterſcheiden, das hervorheben müſſe, was das Chriſtenthum als eine beſondere

Digitized by Google

Religion von Anfang an constituirt hat und in seiner ganzen Entwickelung die zusammenhaltende innere Einheit bildet. Dieß fand er in der Idee der Erlösung und vornehmlich in der Art, wie diese Idee in der Person Jesu von Nazareth realisirt ist. Denn wenn gleich die Idee der Erlösung, d. h. der Befreiung von der Sünde und ihren Folgen oder, wie es Schleiermacher faßt, die Aufhebung dessen, was die Einheit des sinnlichen und des frommen Selbstbewußtseyns stört, auch in andern Religionen vorkommt, und wenn gleich auch in ihnen nach der Verwirklichung dieser Idee durch Reinigungen, Büßungen und Opfer gestrebt wird, so findet doch der wesentliche Unterschied statt, daß Christus nicht bloß, wie die andern Religionsstifter, die, noch dazu unzulänglichen, Elemente der Erlösung anordnet, sondern diese Erlösung in der Gesammtheit seiner Thätigkeit selbst vollzieht, daß sie also nicht bloß durch ihn, sondern in ihm gegeben, und daß, weil in Christo nicht, wie in andern Menschen, die auch partiell erlösend wirken können, eine Hemmung durch die Sünde stattfindet, sondern die Einigung mit Gott vollständig zu Stande gekommen ist, die von ihm vollzogene Erlösung eine ungehemmte, für die ganze Menschheit genügende, absolute ist. So ist also im Christenthume die Person des Stifters auf eine ganz andere Weise in das Ganze der Religion verflochten, als bei den zwei andern uns bekannten Stiftern monotheistischer Religionsgemeinschaften: von ihnen wird ein religiöses Institut gegründet, das nur durch sie als durch göttliche Werkzeuge hindurchgeht und auch für sie gilt; von Christo dagegen wird eine Religion nicht bloß gegeben, sondern sie ist schon in ihm als der lebendigen Quelle enthalten, er ist selbst der wesentlichste Bestandtheil derselben und er ist es dadurch, daß er der Erlöser, der vollkommene, ewige Erlöser ist und als solcher, der Einzige, allen Uebrigen als zu Erlösenden gegenübersteht. Demgemäß bezeichnet Schleiermacher das Christen-

Digitized by Google

thum ſeinem Grundcharakter nach als teleologiſche Geſtaltung der Frömmigkeit, welche ſich von allen andern dadurch unterſcheidet, daß alles Einzelne in ihr auf das Bewußtſeyn der Erlöſung durch die Perſon Jeſu von Nazareth bezogen wird.

Mit dieſer Beſtimmung iſt jedenfalls ein höchſt folgenreicher Schritt vorwärts gethan. Sie ſtützt ſich, weil die Erlöſung nicht, gleich der Lehre, bloß das Erkennen, oder, gleich dem Sittengeſetze, bloß den Willen angeht, ſondern von dem Mittelpunkte des Gefühls aus ſich über den ganzen inneren Menſchen verbreitet, auf einen, wenn auch noch nicht ganz richtigen, ſo doch volleren und tieferen Begriff von Religion; ſie faßt das Chriſtenthum concreter und hiſtoriſcher auf und begreift es mehr von ſeinem wirklichen Lebenscentrum aus; ſie hebt ſeinen dynamiſchen Charakter, weil ſie es nicht nur als eine ſittlich fordernde, ſondern als eine gebende, befreiende, wiederherſtellende, ſchöpferiſche Macht erkennt, noch weit reiner und entſchiedener hervor; ſie iſt in allem dem ungleich geeigneter, als alle früheren Vorſtellungsweiſen, den durchgreifenden Unterſchied des Chriſtenthums von andern Religionen zur Anſchauung zu bringen. Darüber ſind wir jedenfalls durch den epochemachenden Einfluß der ſchleiermacher'ſchen Theologie unwiderruflich hinaus, das Chriſtenthum bloß doctrinär oder bloß moraliſch zu betrachten; Jeder, der nicht den alten Anſchauungsweiſen abſolut verfallen und allem Fortſchritt unzugänglich iſt, weiß nun wieder, daß der Glaube Chriſti ſich nicht allein auf die Lehre, ſondern auf die Perſon bezieht, daß das Chriſtenthum eine göttliche Heilskraft, eine Lebensmacht, ein ſchöpferiſches Princip iſt, aus welchem von ſelbſt vermöge des innerſten Triebes einer freien Nothwendigkeit ein neues Leben herauswächſt; Jeder weiß auch, daß dieſe neuſchaffende Wirkung des Chriſtenthums von Chriſto und zwar von ihm als Erlöſer ausgeht, und daß dieß eine

Digitized by Google

Sache ist, die wir in keiner andern Religion vor oder neben dem Christenthume finden. Aber der letzte Punkt, die vollständig erschöpfende Bestimmung der Sache ist doch auch hiermit noch nicht gewonnen; wir finden auch in diesem Begriffe vom Specifischen des Christenthums denjenigen Mangel, von dem überhaupt die schleiermacher'sche Behandlungsweise religiöser und christlicher Dinge behaftet ist.

Das Christenthum ist allerdings, was es ist, dadurch, daß es erlösende Potenz ist. Aber dem Begriffe der Erlösung, über den wir hier mit Schleiermacher nicht rechten wollen, obgleich bei ihm das Wesen der Sünde nicht gehörig in Betracht kommt, steht im Christenthum ein wenigstens gleich wichtiger zur Seite, der der Versöhnung. Die vollständige Erlösung setzt Versöhnung voraus, denn nur der mit Gott wahrhaft Ausgesöhnte, Wiedervereinigte kann sich auch ganz erlöst fühlen. Schon in dieser Beziehung sind wir von dem Erlöstseyn auf das Versöhntseyn als ein Ursprünglicheres und Höheres hingewiesen, was bei der Feststellung des eigenthümlich Christlichen nicht außer Rechnung zu lassen war. Sodann ist die Erlösung wesentlich etwas Innerliches, Befreiung des Individuums vom Drucke der Sünde, Einigung des sinnlichen und des frommen Selbstbewußtseyns, die Versöhnung dagegen schließt sehr bestimmt eine Beziehung des Individuums nach außen in sich, sie ist Herstellung des richtigen Verhältnisses zwischen dem Sünder und dem heiligen Gott: jene beharrt innerhalb des Subjectes und ist daher wesentlich Sache des Gefühls, also etwas Zuständliches (Erlösungsbedürfniß und Gefühl des Erlöstseyns), diese geht über das Subject hinaus auf Gott und hat daher zugleich etwas Gegenständliches (Sündenvergebung, Rechtfertigung des Sünders vor Gott), worin nothwendig auch ein Moment objectiver Erkenntniß des göttlichen Wesens liegt. Schleiermacher nun nach seinem idealen

Digitized by Google

Empirismus, nach dem vorherrſchend ſubjectiven Charakter ſeiner Glaubenslehre und nach ſeinem Begriffe von Religion als einer Beſtimmtheit des Gefühls, hat ſich auch hier, ganz in Uebereinſtimmung mit ſich ſelbſt, ausſchließlich an das gehalten, was Sache der inneren Erfahrung iſt, was innerhalb des Subjectes vorgeht, was ſich als eine eigenthümliche Modification des Gefühls darſtellt. Wenn nun aber ſchon an ſich die Beſchreibung der Religion als einer Beſtimmtheit des Gefühls — mit Ausſchluß des Erkennens und Handelns — eine ungenügende iſt und in der vollen, geſunden Frömmigkeit auch die Elemente der Gotteserkenntniß und der ſittlichen Willensbeſtimmung als urſprünglich conſtitutive anzuerkennen ſind, ſo iſt dieß auch noch insbeſondere im Chriſtenthume der Fall, welches freilich nur dadurch Offenbarung iſt, daß es zugleich erlöſend wirkt, aber auch nur dadurch ſeine volle erlöſende Wirkung übt, daß es eine neue, höhere, vollkommene Gotteserkenntniß aufſchließt und namentlich Gott als den, der den Erlöſer geſandt hat und ſein Weſen in demſelben manifeſtirt, als den Heilwirkenden, Gnädigen, Verſöhnten, als Vater, als Liebe erkennen lehrt; dieß geht über das bloß Zuſtändliche hinaus und hier müſſen wir einen Begriff ſuchen, welcher das objective Moment beſtimmter ausprägt, als der der Erlöſung: es iſt der Begriff der Verſöhnung. Und dann endlich: Erlöſung ſowohl als Verſöhnung, inſofern ſie als etwas von Chriſto Vollzogenes betrachtet werden, ſind ein Wirken, eine Thätigkeit; alles geiſtige und ſittliche Thun aber, und je höher es iſt, deſto mehr, beruht auf einem eigenthümlichen Seyn; dieß iſt in eminenter Weiſe auch bei Chriſto der Fall: alles das, was er wirkte und that, beruhte auf dem, was er war; wäre er nicht der Einzige geweſen, als der er ſich wirklich bewährte, er hätte auch nicht die Wirkungen einziger Art hervorbringen können. Wie alſo die erlöſende Wirkung auf die verſöhnende, ſo ſtützen ſich

Digitized by Google

beide zusammen wieder auf das eigenthümliche Seyn Christi: auf dieses, die Persönlichkeit Christi, die etwas für sich ist und bedeutet, auch abgesehen von ihren Wirkungen, aber nothwendig auch in Wirkungen hervortritt, sind wir als das Letzte und Höchste hingewiesen; hier haben wir die Quelle alles dessen, was das Christenthum ist und gewirkt hat, also auch den wesentlichsten Charakterzug und Unterscheidungspunkt desselben zu suchen.

6.

Fragen wir nun: was in der Persönlichkeit Christi ist dasjenige, vermöge dessen er erlösend und versöhnend auf den Einzelnen und die Menschheit einwirkt? welches ist die Bedingung, unter welcher allein er vollkommener Erlöser seyn konnte? so ergibt sich als nächste Antwort: es ist sein eigenes eben so göttliches als wahrhaft menschliches Wesen, sein reines und ungehemmtes Leben in und aus Gott — ein Leben, welches eben so vollständig von dem Geiste der Heiligkeit, Wahrheit und Liebe, den wir als den Geist Gottes anerkennen müssen, durchdrungen ist, als es alles wahrhaft Menschliche und Natürliche in lauterster Verklärung darstellt, welches eben so sehr in seiner eigenen Vollendung abgeschlossen und befriedigt ruht, als es vermöge dieser Vollendung von selbst zur schöpferischen Triebkraft einer neuen entsprechenden Lebensentwickelung in der Menschheit wird, welches als unendliche Liebe in sich selbst selig ist, aber auch in der reinsten Theilnahme an allem Menschlichen die höchste Expansions- und Mittheilungskraft besitzt. Indeß hat dieses Leben selbst wieder einen innersten Kern und Mittelpunkt, und wenn wir vorzugsweise auf das eigenthümliche Seyn Christi sehen, so müssen wir hauptsächlich nach diesem Centrum fragen. Hier nun erklärt die Theologie der Gegenwart, nicht etwa nur in einer ihrer Richtungen, sondern in allen den Denkarten, welche wir als im Vordergrunde des

Digitized by Google

theologiſchen Kampfplatzes ſtehend betrachten können: das, was das eigenthümliche Seyn Chriſti conſtituirt, iſt die vollkommene Einheit des Göttlichen und Menſchlichen in ſeiner Perſon; was Chriſtum zu dem macht, der er iſt, und ihm ſeine höchſte Bedeutung für die Menſchheit gibt, liegt darin, daß in ihm Gottheit und Menſchheit vollſtändig zuſammengekommen und eins geworden ſind; dieß iſt der letzte Quellpunkt des Chriſtenthums und dieß iſt es auch, was demſelben in eminenter Weiſe ſeinen unterſcheidenden Charakter aufprägt.

In der That ſtimmen in dem allgemeinen Satze der Einheit des Göttlichen und Menſchlichen in Chriſto die kirchlich Orthodoxen und die bibliſch Offenbarungsgläubigen, die Pietiſten und die Speculativen, ja bis zu einem gewiſſen Grade ſelbſt die Mythiker überein. Aber der beſtimmtere Sinn, in dem ſie ihn nehmen, und die Anwendung iſt wieder eine ſehr verſchiedene, zum Theil ſcharf entgegengeſetzte. Wir können hier nicht auf alle Modificationen eingehen, aber den Hauptgegenſatz müſſen wir beleuchten. Er liegt darin, daß der Satz von der Einheit Gottes und der Menſchheit entweder von dem Boden des ſpeculativen Pantheismus aus nur phänomenologiſch als ein Moment des Bewußtſeyns, des Denkens, als ein Allgemeines, oder daß er vom Boden des chriſtlichen Theismus und Offenbarungsglaubens aus als etwas Reales, Thatſächliches und Individuelles aufgefaßt wird, woran ſich dann nach beiden Seiten hin eine Reihe ſehr entgegengeſetzter Folgerungen anſchließt. Freilich, in welchem Sinne man die Einheit des Göttlichen und Menſchlichen in Chriſto denken mag, in einem idealiſtiſchen oder realiſtiſchen — wenn man ſie nur überhaupt annimmt, immer wird man darin das Höchſte, alles Uebrige Bedingende, alſo auch den Grundcharakterzug des Chriſtenthums, den weltbewegenden und weltbezwingenden Punkt ſeines Einfluſſes anerkennen müſſen; denn ein Höheres kann es auf

Digitized by Google

dem religiösen Gebiete nicht geben, als daß sich der Mensch mit Gott vollkommen eins wisse, und wo dieser Höhepunkt erreicht ist, sey es nun, daß Gott Mensch werde oder daß der Mensch sich selbst in seinem ewigen göttlichen Wesen erkenne, da muß sich von dieser Mitte aus Alles anders gestalten und die auf diesem Wege sich bildende Religion wird wesentlich von jeder andern, welche dieses Grundprincips ermangelt, verschieden seyn. Aber dabei trägt es doch wieder für die ganze Auffassung des Christenthums und seines Wesens unendlich viel aus, ja es hängt so gut wie Alles davon ab, ob wir jenen Satz nur als Begriff, als Moment des Bewußtseyns, oder ob wir ihn als reale Offenbarungsthatsache nehmen, ob wir an eine allgemeine, in der ganzen menschlichen „Gattung" sich realisirende „Einheit des Göttlichen und Menschlichen" oder an eine concrete „Einheit Gottes und des Menschen" denken, die von einem bestimmten Punkte aus nur unter gewissen sittlichen Bedingungen sich verwirklicht — und daher ist ganz besonders diese Frage sofort näher zu erörtern.

7.

Hegel faßte das Christenthum als die wahre, absolute, offenbare Religion auf. Es war ihm dieß, weil es die Einheit des Göttlichen und Menschlichen darstelle, weil es die Menschwerdung Gottes zu seinem wesentlichen Inhalte habe. Von dieser Grundlage aus vornehmlich unternahm er auch, Christenthum und Philosophie in Uebereinstimmung zu bringen, oder deren Einheit in den höchsten Resultaten nachzuweisen. Für beide ist das Letzte und Höchste die Einheit des Göttlichen und Menschlichen, nur daß die Philosophie dasselbe, was der christliche Glaube vorstellungsmäßig besitzt und in der concreten Gestalt des Gottmenschen als Individuelles anschaut, zum speculativen Gedanken erhebt und als Allgemeines begreift. An sich betrachtet, liegt es in der Natur des absoluten, des göttlichen Geistes, sich in der Menschheit zu verwirk-

Digitized by Google

lichen, und der menſchliche Geiſt, ſo wie er in ſeine eigene Tiefe ſteigt und ſich nach ſeiner ewigen Wahrheit anſchaut, muß ſich als göttlichen erkennen. Es iſt das Weſen Gottes, menſchlich, und das Weſen des Menſchen, göttlich zu ſeyn. Hiervon iſt das Bewußtſeyn in und mit dem Chriſtenthum aufgegangen; die tiefſte Eigenthümlichkeit deſſelben liegt darin, daß es den Menſchen ſeiner inwohnenden Gottheit erinnert, daß es den Gegenſatz des Göttlichen und Menſchlichen, des Jenſeits und Dieſſeits überwunden, den Himmel auf die Erde verpflanzt und mit Beſeitigung alles Dualismus zwiſchen Endlichem und Unendlichem den Grund zu der einheitlichen Weltanſchauung, dem Monismus, gelegt hat, deſſen vollſtändige begriffliche Ausbildung der Triumph der, vornehmlich durch Spinoza eingeleiteten, neueren Speculation iſt.

Mit dieſer Beſtimmung waren jedoch die ſpäteren Hegelianer, die von der Linken, keineswegs einverſtanden. Ihnen ſchien der Friede, den Hegel zwiſchen Chriſtenthum und Philoſophie zu Stande gebracht, nur ein Scheinfriede. Sie dachten das Verhältniß, vornehmlich in Betreff des Chriſtenthums, anders. Sie ſagten entweder: das Chriſtenthum, weit entfernt, die Religion der vollkommenen Einheit des Endlichen und Unendlichen zu ſeyn, ruht vielmehr auf der Vorſtellung von der Außerweltlichkeit Gottes und ſteht ſo in entſchiedenem Widerſpruche mit dem ſpeculativen Princip der Inweltlichkeit. Oder ſie behaupteten: das Chriſtenthum lehrt zwar eine Einheit des Göttlichen und Menſchlichen, aber nur in einem einzelnen Individuum, auf einem einzelnen, gegen das Ganze leicht ins Unmerkliche verſchwindenden Punkte, und auch dieß nur auf dem Boden der Jenſeitigkeitslehre, ſo daß für alles übrige Menſchliche und Natürliche die Kluft bleibt und der Dualismus doch nicht wahrhaft überwunden wird. Zwar wird bei dieſer letzteren Anſicht zugegeben, eben jener, wenn gleich nur vereinzelte, Punkt der Einigung des Göttlichen

Digitized by Google

und Menschlichen sey es, dem das Christenthum seine welt-geschichtliche Macht verdanke, weil von da aus ein neuer geistiger Entwickelungsproceß begonnen; ja die christliche Vereinigung des Menschlichen mit dem Göttlichen wird als eine wahrere anerkannt, als sie in früheren Religionen zu finden gewesen — also das Höchste und specifisch Unterscheidende des Christenthums wird auch hier in die Einheit des Göttlichen und Menschlichen in Christo gesetzt — aber nicht nur wird dabei jene Einigung in Christo nicht als eine reale, geschichtliche, sondern als eine bloß durch den Verherrlichungstrieb der Gemeinde auf ihn als concrete Figur übertragene gedacht, sondern, weil dieselbe auch für den christlichen Glauben nur eine vorübergehende, augenblickliche sey, die Wahrheit der Menschwerdung Gottes aber in der ganzen Gattung und die allgemeine Gottheit des Menschen nicht anerkannt werde, wird zugleich behauptet, das Christenthum sey doch über den Gegensatz eigentlich nicht hinausgekommen, und deßhalb falle auch für die christliche Welt, außer Christus, sogleich wieder Alles auseinander: Gott und Mensch, Jenseits und Diesseits, Himmel und Erde; die Einheit aber werde nicht geschaut in unmittelbarer gotterfüllter Gegenwart, sondern nur entweder als Vergangenes in Christo oder als Zukünftiges in der himmlischen Seligkeit.

So haben wir in derselben Schule dreierlei Auffassungsweisen. Sie begegnen sich darin, daß sie in der Lehre von der absoluten Inweltlichkeit Gottes, im Pantheismus und Monismus, die höchste Wahrheit erblicken, aber sie unterscheiden sich dabei auf sehr prägnante Weise. Die erste denkt hierin Christenthum und Speculation als wesentlich zusammenstimmend, die zweite als schlechthin auseinandergehend, die dritte als divergirend im Großen und convergirend nur in einem einzelnen Punkte, welcher Punkt jedoch, der wichtigste und einflußreichste im Christenthume, erst von der neueren Speculation zu einem Weltsysteme von

Digitized by Google

Wahrheit erweitert worden ſey. Die erſte und letzte Auffaſſungsweiſe erkennen, wenn auch in verſchiedener Art, den Satz von der Einheit des Göttlichen und Menſchlichen als das Höchſte, Specifiſche im Chriſtenthum an, jene, indem ſie dieſen Satz zwar auf Chriſtum zurückführt, aber dabei die Anſicht von ſeiner Perſon völlig in der Schwebe hält, dieſe, indem ſie Chriſtum nur den Impuls geben läßt, wodurch jene Einheit ins Bewußtſeyn trat, ihn ſelbſt aber, inſofern er als Gottmenſch vorgeſtellt wird, entſchieden als mythiſches Gebilde der Gemeinde betrachtet.

Faſſen wir hierbei die Schule zunächſt als Ganzes, ſo müſſen wir ihr das Verdienſt laſſen, daß ſie mit Entſchiedenheit auf den Hauptpunkt des Chriſtenthums eingegangen iſt; ſie erkennt das Weſen des Chriſtenthums in ſeiner Mitte, in der Chriſtologie, ſie hebt wirklich das Höchſte deſſelben auch als ſein Specifiſches hervor — aber indem ſie dieß thut, macht ſie dieſen Mittelpunkt des Chriſtenthums ſelbſt wieder zu einem caput mortuum und ſetzt das, was im Chriſtenthume höchſtes Leben, göttliche That und Wirklichkeit iſt, was eine Fülle ſittlicher Kräfte in ſich ſchließt, zu einem unvollkommenen Momente der Speculation herab. Das nämlich, was dieſe Speculation Einheit des Göttlichen und Menſchlichen nennt, iſt nicht das Einswerden von Gott und Menſch als Unterſchiedenen, auf eine reale und vollkommene Weiſe zu Stande gekommen in Chriſto und unter ſeiner Einwirkung auch in der Menſchheit ſich verwirklichend, ſondern es iſt dasjenige urſprüngliche und ewige Einsſeyn, vermöge deſſen Gottheit und Menſchheit ihrem wahren Weſen nach gar nicht verſchieden ſind, ſondern Gott nur die Wahrheit des Menſchen, der Menſch die Wirklichkeit Gottes iſt, dergeſtalt, daß der Menſch auf einer gewiſſen Stufe ſeiner Entwickelung nothwendig zum Bewußtſeyn ſeiner Wahrheit, d. h. ſeiner Gottheit, ſeiner Einheit mit Gott, kommen mußte. Dieſe Stufe wurde im Chriſtenthume erſtiegen, wobei ziemlich gleich-

Digitized by Google

gültig ist, ob schon im Bewußtseyn Christi selbst, oder nur durch ihn veranlaßt im Bewußtseyn der Gläubigen; jedenfalls war die Form, in der diese Wahrheit zunächst auftrat, noch eine sehr unvollkommene: die Einheit, welche die allgemeine der Gattung ist, wurde als in einem einzelnen Menschheitsexemplare realisirt vorgestellt; erst die neuere Philosophie sprengte die Bande der religiösen Vorstellung und trieb den speculativen Keim, der darin lag, zu seiner Vollendung. Eben damit aber verlor die Vorstellung selbst, die ursprünglich ganz anders gemeint war, nicht speculativ, sondern religiös und sittlich, nicht als Moment des Bewußtseyns, sondern als göttliche Lebensthat, ihre ganze Bedeutung; man mochte sie etwa noch, weil sie einmal eine geschichtliche Macht geworden, als Symbol beibehalten oder man warf sie auch wie eine Leiter, die nach erstiegener Höhe ausgedient hatte, ganz weg. So wurde allerdings der Mittelpunkt, das Herz des Christenthums schärfer ins Auge gefaßt, aber nur, um in dieses Herz desto sicherer den Todespfeil zu senden.

Betrachten wir aber die oben bezeichneten Auffassungsweisen im Einzelnen, so ist ohne Weiteres verwerflich und keiner Widerlegung bedürftig diejenige, welche das Christenthum als Religion abstracter Jenseitigkeit betrachtet. Wer das Christenthum auch nur oberflächlich kennt, muß wissen, daß es, obwohl Gott und Welt unterscheidend, doch zugleich ein Seyn Gottes in der Welt und der Welt in Gott lehrt, daß es Gott in der Welt nicht aufs, aber in dieselbe eingehen und sich den Geschöpfen mittheilen läßt. Beziehungsweise richtiger ist der Gedanke, daß durch das Christenthum der Gegensatz des Unendlichen und Endlichen, des Göttlichen und Menschlichen aufgehoben sey. Aber mit Recht ist dagegen geltend gemacht worden, daß das Christenthum eine absolute Einigung von Gottheit und Menschheit nur in Christo anerkenne, sonst aber einen Dualismus bestehen lasse. Die Fassung ist zwar auch hier

Digitized by Google

nicht richtig: denn nicht bloß in Chriſto als einem vereinzelten, verſchwindenden Punkte wird die Einheit geſetzt, ſondern von ihm als dem Haupte des durch ihn gebildeten geiſtigen Organismus geht ſie zugleich vermittelſt der Erlöſung auf ſeine Glieder, auf das Geſchlecht über; nicht bloß jenſeitig denkt das Chriſtenthum den Himmel und zukünftig die Seligkeit, ſondern beides auch dieſſeitig, gegenwärtig, dem irdiſchen Leben eingebildet. Aber alleinheitlich, moniſtiſch im Sinne der Hegelianer iſt das Chriſtenthum deßhalb freilich nicht. Einen Dualismus läßt es dabei allerdings ſtehen: es iſt der Dualismus, der durch bloßes Denken oder Ignoriren nicht hinweggebracht werden kann, weil er zu tief im Leben ſitzt, weil das Bewußtſeyn des Einzelnen und die Stimme der Menſchheit ein zu mächtiges Zeugniß von demſelben ablegt, der Dualismus der Sünde. Das Daſeyn der Sünde gibt ſich Jedem im Gewiſſen zu erkennen und ebenſo, daß er durch dieſelbe im Widerſpruche mit ſich ſelbſt ſey. Noch mehr aber, daß er im Gegenſatze, in Feindſchaft mit einem heiligen Gott ſey. Dieſer Dualismus kann nur geleugnet werden, wenn man entweder die Sünde oder Gott oder beide zuſammen leugnet. Jenes kann nur mit Vernichtung des ſittlichen, dieſes nur mit Vernichtung des religiöſen Bewußtſeyns, beides zuſammen nur durch Abtödtung der höheren Natur des Menſchen, des Sinnes für das Heilige geſchehen. Jedenfalls, wer ſich in einem von dieſen Fällen befindet, der muß wenigſtens auch das ganze Chriſtenthum verwerfen, welches ohne die Anerkennung dieſes Dualismus keinen Sinn hat. Die Speculation beſeitigt den Dualismus auf logiſchem Wege, indem ſie Gegenſätze zuſammenbringt, die ſchon urſprünglich eins waren; aber mit dieſer logiſchen Erlöſung iſt kein Gewiſſen geſtillt, kein Sollen in Haben verwandelt, kein Sünder zu neuem Leben geboren; der Wirklichkeit und dem Leben kommt ſie mit der Bewegung des Begriffs nicht bei. Das Chriſtenthum erkennt die Ge-

Digitized by Google

genſätze in ihrer vollen Stärke an, es ſetzt wirklich und aufs ſchärfſte Reinheit und Sünde, den heiligen Gott und die Welt, die im Argen liegt, ſich entgegen, aber es hebt dieſelben auch wirklich auf, indem es Gott und Menſchheit nicht bloß im Begriffe einigt, ſondern in einem wirklichen Menſchenleben ſich einigen und durchdringen läßt und darin eine reale Macht der Erlöſung ſetzt, die freilich nicht mit einem Schlage des Bewußtſeyns, ſondern nur vermittelſt eines ſehr ſchweren ſittlichen Proceſſes, aber dann auch deſto gründlicher und wahrer die Menſchheit zur Einigung mit Gott bringt. Hier haben dann auch die andern Momente, die von früheren Syſtemen mit Recht geltend gemacht worden ſind, von der neueren Speculation aber in ihrer Sucht nach Monismus hintangeſetzt werden, ihre volle Geltung, namentlich das ethiſche, und das Moment der Erlöſung; das Chriſtenthum aber im Ganzen wird ſo aufgefaßt, wie man es gar nicht anders kann, wenn man nicht ſeinen Charakter von Grund aus alteriren will, als durch und durch ſittlicher Theismus, d. h. als eine Gott und Welt zwar nicht ſcheidende, aber unterſcheidende, Gott in ſeiner abſoluten Heiligkeit anerkennende und nur durch Heiligung zur Einigung mit Gott führende Religion.

8.

Daß Chriſtus ſelbſt ſich ſeiner ungetrübten Einheit mit Gott bewußt war, und daß er auf die Empfänglichen in ſeiner Umgebung den Eindruck einer Perſönlichkeit machte, in der die Fülle des göttlichen Geiſtes und Weſens wohne, die ein ſichtbares Abbild des unſichtbaren Gottes ſey, darüber kann kein Zweifel ſeyn. Die Bürgſchaft dafür liegt außer Anderm darin, daß dieß, wenn auch in verſchiedener Form ausgeprägt, die Grundanſchauung des chriſtlichen Glaubens war, und daß von dieſem Punkte weltbewegende und weltumwandelnde Wirkungen ausgegangen ſind, wie ſie nicht von einer frommen

Digitized by Google

Fiction, ſondern nur von einer realen Lebensmacht ausgehen konnten. Nicht minder klar tritt es uns als der Wille Chriſti entgegen, daß ſich ſein Geiſt und Leben den Seinigen mittheile, daß er in ihnen fortlebe und durch ſie ſein Leben ſich zum Leben der Menſchheit erweitere. Beides iſt beſonders im vierten Evangelium als die höchſte Idee des Chriſtenthums in den mannichfachſten Bildern und Wendungen ausgeſprochen: Chriſtus, ſelbſt vom Vater verklärt, will ſich auch in den Seinen wieder verklären; ſie ſollen ſein Fleiſch und Blut genießen, alſo ſein Leben in ſich aufnehmen; er, der in den Tod Gegebene, will, wie ein verweſtes Samenkorn, in der friſchen Saat der Gläubigen wieder auferſtehen, in ihnen gleichſam ſich ſelbſt fortſetzen. Alles aber concentrirt ſich in dem Worte, daß er ſie durch ſich zum Vater ziehen und mit dem Vater einigen wolle: „auf daß ſie alle eins ſeyen, gleichwie du, Vater, in mir und ich in dir, daß auch ſie in uns eins ſeyen" — und dann wieder: „ich in ihnen und du in mir, auf daß ſie vollkommen ſeyen in eins, und die Welt erkenne, daß du mich geſandt haſt und liebeſt ſie, gleichwie du mich liebeſt." Alles, was Gottes iſt, das iſt Chriſti, und mit dieſer ganzen Gottesfülle will Chriſtus ſich den Seinen mittheilen, Wohnung bei ihnen machen und ſie heiligen; oder, wie der Apoſtel Paulus, nur in umgekehrter Ordnung es ausdrückt: „Alles iſt euer, ihr aber ſeyd Chriſti, Chriſtus aber iſt Gottes."

So haben wir allerdings als Grundbeſtimmung des chriſtlichen Glaubens, als das, wodurch er geworden und wovon er lebt, die Einheit Chriſti mit Gott, aber hiermit zugleich eben ſo urſprünglich die Gewißheit verbunden, daß dieſe Einheit nicht eine einzelne, iſolirte, vorübergehende bleiben, ſondern ſich mit dem Geiſte und Leben Chriſti auch den Gläubigen und allmählich der Menſchheit mittheilen ſolle. Chriſtus iſt einzig, weil in ihm die Einheit eine vollkommene und urſprüngliche war, aber

Digitized by Google

er ist nicht einzeln, weil das, was in ihm war, nach dem Maße der Empfänglichkeit zum Besitzthume des ganzen Geschlechtes werden soll, dem er als lebendiges Glied angehörte. Das Haupt ist, als ein lebendiges, nie zu denken ohne den Körper; und so wenig es Erlöste gibt ohne einen Erlöser, eben so wenig hat auch er seine volle Bedeutung ohne sie.

Ist nun dieß nicht nur als Grundgedanke, sondern als Grundthatsache wirklich im Christenthume hervorgetreten, so ist hiermit das Innerste, das Tiefste und Höchste auf dem religiösen Lebensgebiete erreicht. Es wird aber dann daraus ganz natürlich dreierlei folgen. Erstlich: eine Religion, die diesen Kern in sich schließt, wird eben darin auch ihr eigenthümlichstes Siegel, das bedeutsamste Merkmal der Unterscheidung von andern Religionen an sich tragen. Zweitens: sie wird sich eben dadurch als die vollkommene, absolute Religion, als der Glaube der Menschheit bewähren. Drittens: es wird sich in ihr selbst von diesem Mittelpunkte aus Alles am besten organisiren und in das rechte Licht stellen. Und so verhält es sich auch, wie nun zu zeigen ist.

9.

Alle Religion ist wesentlich Gemeinschaft des Menschen mit Gott. Das Höchste, Intensivste, das Vollkommene der Gemeinschaft zwischen geistigen Wesen nennen wir Einheit, d. h. denjenigen Zustand, wo, ohne daß das individuelle Seyn, die Persönlichkeit des Einen oder des Andern aufhört, doch zwischen zweien ein solches Eingehen des Einen in den Geist und das Wesen des Andern stattfindet, daß zwischen ihnen nichts Hemmendes, Trübendes, Trennendes mehr ist. Dieser Begriff wird aber natürlich verschieden zu bestimmen seyn, je nachdem er auf das Verhältniß zwischen creatürlichen Wesen, die sich als solche gleichgestellt sind, oder auf das Verhältniß des Ge-

Digitized by Google

ſchöpfes zum Schöpfer angewendet wird, wo trotz der Gottverwandtſchaft des Menſchen ein unendlicher Abſtand beſteht. Auf das letztere Verhältniß bezogen, bezeichnen wir mit dem Ausdruck Einheit diejenige Stellung des Menſchen zu Gott, in welcher Gott, weil ihm kein Hinderniß in dem Menſchen entgegenſteht, ſich nach der ganzen Fülle ſeines Geiſtes, ſeiner Liebe, ſeiner Heiligkeit dem Menſchen mittheilen kann, der Menſch aber rein und vollſtändig aus dem Impulſe des in ihm wirkenden göttlichen Geiſtes handelt und den göttlichen Willen ganz zu ſeinem eigenſten macht, in welcher zwiſchen dem Selbſtbewußtſeyn und dem Gottesbewußtſeyn kein Zwieſpalt, ſondern jenes mit dieſem vollſtändig geeinigt, von dieſem beherrſcht und durchdrungen iſt.

Eine ſolche Einheit, aber in unbewußter Weiſe, denken wir im Stande der Unſchuld, in dem ſich der aus der Schöpferhand des Heiligen hervorgegangene Menſch befand. Aber der Stand der Unſchuld iſt, wie Niemand leugnet, der ſich und die Menſchheit kennt, dem Stande der Sünde und damit der Entzweiung mit Gott gewichen. Nun wird die Beſtimmung der Religion, die urſprünglich Band der Einheit war, weſentlich zur Wiederherſtellung. Mit der Sünde erhält die Religion vorzugsweiſe die Aufgabe der Zurückbringung zu Gott, der Verſöhnung; aber ihr Ziel bleibt immer die Gemeinſchaft und deſſen Gipfel die vollkommene Einheit, jetzt nicht mehr die Einheit der bewußtloſen Unſchuld, ſondern die durch den Zwieſpalt und Kampf hindurchgegangene der bewußtvollen männlichen Reife.

Nach Gemeinſchaft des Menſchlichen mit dem Göttlichen ſtrebten auch die vorchriſtlichen Religionen, ſchon darum, weil ſie Religionen waren: das Judenthum, da ihm die Idee des Heiligen und ein ſehr ſtarkes Gefühl der Sünde einwohnte, auf dem Wege der Verſöhnung; das Heidenthum, da ihm der ethiſche Geiſt mehr oder weniger abging, auf dem Wege eines mehr äußerlichen Dien-

Digitized by Google

stes. Aber zu einer wahren Gemeinschaft, geschweige denn zur Einheit Gottes und der Menschheit kam es von beiden Seiten her nicht. Dieß war nach den religiösen Grundlagen, auf denen Heidenthum und Judenthum ruhten, geradezu unmöglich.

Das Heidenthum, als Religion, erhob sich nicht einmal zum vollen Begriffe des Göttlichen als eines über die Natur Erhabenen, Geistigen, Heiligen, in sich Einen: die Gottheit war pantheistisch in die Natur versenkt, also völlig naturalisirt, die Natur selbst als Göttliches verehrt, also apotheosirt: es war eine Vermischung, in der namentlich das absolut selbständige Seyn des Göttlichen nicht klar zum Bewußtseyn kam; wo aber beide Theile nicht rein und scharf auseinander gehalten werden, da kann auch von einer wirklichen Einigung nicht die Rede seyn. Zwar stellt, wie man richtig bemerkt hat, auf den höheren Entwickelungsstufen die heidnische Religion das Göttliche in der Form des Menschlichen vor und scheint insofern Gottheit und Menschheit zusammenzubringen, aber auch diese Vereinigung ist keine wahre, weil dabei weder der Gott ein wahrer Gott, sondern mit allen Unvollkommenheiten des Menschen behaftet und allen Bedingungen des endlichen Seyns unterworfen, noch der Mensch ein wahrer Mensch, sondern etwas dem Boden des menschlichen Lebens Entrücktes, eine „jenseitige Phantasiegestalt" ist. Dazu aber vollends, daß eine volle Einigung der Gottheit und Menschheit beruhe auf einem Acte heiliger Liebe und gnädiger Herablassung der ersteren und auf der Bedingung der Heiligkeit von Seiten der letzteren, konnte sich das Heidenthum nach seiner ganzen Anschauung von göttlichen und menschlichen Dingen schlechterdings nicht erheben.

Dieß war nur möglich auf dem Boden einer wesentlich ethischen, monotheistischen, Gott und Welt unterscheidenden Religion. Eine solche war allerdings das Judenthum. Hier aber fehlte es nach einer andern Seite hin.

Digitized by Google

Während das Heidenthum Gott und Welt, Göttliches und Menſchliches vermiſchte, unterſchied das Judenthum nicht bloß beides, ſondern trennte es. Dort, möchte man ſagen, war die Natur vergottet, hier entgottet. Doch iſt dieß zu ſtark ausgedrückt: der Begriff der Inweltlichkeit Gottes fehlte dem Judenthume durchaus nicht, aber er kam nur im Einzelnen und unvollkommen zur Anwendung. Gott wirkt, nach der Anſchauungsweiſe des Judenthums, auch im Bereiche des Natürlichen und Menſchlichen, aber er wirkt mehr von außen auf beides, als innerlichſt in beidem; er wirkt mehr auf außerordentliche, wunderbare Weiſe, als in dem ruhigen, geordneten Verlaufe der Dinge; ſein Wirken und die Mittheilung ſeines Geiſtes iſt daher mehr etwas Vorübergehendes, Momentanes, nach deſſen Zurücktreten die Natur, der Menſch wieder ſich ſelbſt überlaſſen bleibt, während da, wo es zu einer vollſtändigen Einigung kommen ſoll, eine ungeſchwächte Mittheilung des göttlichen Geiſtes, eine permanente Einwohnung des göttlichen Weſens, ein über das ganze Daſeyn ſich erſtreckendes Aufgenommen- und Emporgehobenſeyn des Menſchen in das göttliche Leben ſtattfinden muß. Hier alſo iſt zwar Gott wahrer Gott und der Menſch wirklicher Menſch, aber die Einigung iſt keine wahre, volle und ungehemmte.

Dieſe, beruhend auf dem vollſtändigen Eingehen Gottes in ein menſchliches Leben und dem vollſtändigen Aufgehen dieſes Lebens in Gott, iſt nur denkbar auf der Baſis einer Religion, welche Gott und Welt, Göttliches und Menſchliches unterſcheidet, ohne es zu ſcheiden, welche die volle Heiligkeit Gottes, aber auch ſeine unendliche Gnade und Herablaſſung kennt, welche den Menſchen in ſeiner ganzen Menſchlichkeit, aber auch in ſeiner Gottverwandtſchaft und in der Anlage ſeines Weſens, göttlicher Natur theilhaftig zu werden, auffaßt. Alles dieß nun finden wir im Chriſtenthum und nur in ihm: Gott iſt im chriſtlichen Glauben der ſelbſtgenugſame Schöpfer und Erhalter aller Dinge, aber alle Dinge leben, weben und

Digitized by Google

sind auch in ihm und er läßt sich nie und nirgends unbezeugt; er ist der unendlich Erhabene, aber auch der unendlich Nahe, der in unendlicher Liebe sich ganz und ungeschmälert Mittheilende; und diese Mittheilung tritt da, wo von menschlicher Seite die sittliche Bedingung sündloser Heiligkeit gegeben ist, auf ungehemmte und vollständige Weise ein, solchergestalt, daß hier nicht mehr bloß von einem Ergriffensein durch den göttlichen Geist in außerordentlichen Momenten der Entzückung, des Schauens und der Inspiration die Rede ist, sondern von einem ununterbrochenen Einwohnen des göttlichen Geistes, Wortes und Wesens in dem ruhigen, klaren, von der höchsten Besonnenheit durchdrungenen Gesammtverlaufe eines menschlichen Lebens. Hier ist Gott der wahre, der heilige und unendlich liebende; der Mensch ein wahrer, in der vollen und reinen Natürlichkeit seines Wesens sich darstellend und der Idee der Menschheit in allen Beziehungen entsprechend; und die Einigung eine wahre, weil in der ungetheilten, untrennbaren Einheit einer lebendigen Persönlichkeit zu Stande gekommen. Somit ist der Punkt der vollen Gemeinschaft, der Einheit erreicht, dem auch die vorchristlichen Religionen zustrebten, ohne ihn erreichen zu können. Dieß aber unterscheidet nicht bloß auf die durchgreifendste Weise das Christenthum vom Heidenthum und Judenthum, sondern stellt dasselbe auch seiner Qualität und Dignität nach schlechthin über sie, und weiset ihnen die Bestimmung an, sich in das Christenthum aufzulösen.

10.

Eben dadurch nämlich ist auch das Christenthum die vollkommene, absolute Religion, der Glaube der Menschheit, diejenige Form der Frömmigkeit, welche das Bewußtseyn ihrer Unvergänglichkeit in den Worten aus-

Digitized by Google

prägen konnte: Chriſtus geſtern und heute, derſelbe auch in Ewigkeit.

Die Religion iſt ihrer Natur nach Liebe, Liebe des Göttlichen, die hinwiederum wurzelt in der erfahrenen Liebeserweiſung Gottes; ſie iſt ein in ſich ſelbſt kreiſender Strom, ausgehend als die urſprüngliche ſchöpferiſche Liebe Gottes zu dem Menſchen, wieder zurückkehrend als die hierdurch erzeugte menſchliche Liebe zu Gott, ein Strom des lebendigen Waſſers von Gott zu Gott. Wo dieſe Liebe nach beiden Seiten ſich am vollkommenſten und reinſten manifeſtirt und bethätigt, da wird der Höhepunkt des religiöſen Lebens, die Vollendung, die nichts Weiteres zu wünſchen übrig läßt, gefunden ſeyn. Dieſes Vollkommene, Höchſte iſt aber eingetreten in Chriſto und er ſelbſt drückt das Bewußtſeyn davon aufs klarſte aus. Seine Sendung, ſeine Hingabe in Leiden und Tod geht von dem ewigen Willen einer Liebe aus, welche auch das Theuerſte nicht ſchont, um die abgefallene Menſchheit zurückzubringen und zu beſeligen; er ſelbſt geht in dieſen Liebeswillen mit der höchſten Freiheit ein; in allen Momenten ſeines Lebens bethätigt ſich eine Macht der Liebe, die wir in ihrer Erhabenheit und in ihrer rührenden Einfachheit, in ihrer Reinheit und Unüberwindlichkeit nach Urſprung und Weſen nicht anders als göttlich nennen können; und wie er ſich in Kraft dieſer Liebe rückhaltlos Gott hingibt, ſo opfert er ſich aus Kraft derſelben Liebe, um ſie zu Gott hinzuziehen, um ſie unter ſich und mit Gott zu einigen, auch den Brüdern in Leben, Leiden und Tod. So iſt er eben ſo ſehr die vollkommenſte Offenbarung, der reinſte Ausdruck der göttlichen Liebe zu der Menſchheit geworden, als er andererſeits in ſeiner Perſon die ungetrübteſte Liebe des Menſchen zu Gott und die daraus nothwendig entſpringende völlig hingebende, ſelbſtverleugnende Liebe zu den Brüdern darſtellt. Er iſt ein Liebescentrum, in dem ſich göttliche und menſchliche Liebe begegnen und durchdringen und zugleich

Digitized by Google

eine Kraft der Einigung für die ganze Menschheit gegeben ist, ein Quell der Liebe, der göttlichen und menschlichen, aus dem, ohne ihn je zu erschöpfen, alle Geschlechter schöpfen können. Eine gleiche oder auch nur ähnliche Erscheinung bietet keine andere Religion, weßhalb auch nur im Christenthume Gott als die Liebe erkannt, die menschliche Liebe zu Gott aus der uranfänglichen zuvorkommenden Liebe Gottes gegen den Menschen abgeleitet, die Bruderliebe mit der Gottesliebe als identisch gesetzt und jene so fein aufgefaßt wird, daß schon der Mangel derselben als Sünde, als geistiger Brudermord erscheint. Aber nicht nur die frühere Zeit hat diese Höhe des religiösen Lebens nicht erreicht, sondern die spätere ist auch nicht darüber hinausgegangen und kann nicht darüber hinausgehen. Noch steht Christus als das unerreichte Musterbild der, Gottheit und Menschheit einigenden, Liebe in der Mitte der Geschichte, noch hat sich etwas Höheres nicht geltend gemacht, vielmehr hat sich das Schönste und Größte dieser Art, was uns in Geschichte und Leben entgegentritt, an seiner Liebe entzündet; ja etwas Höheres steht auch nicht zu erwarten, weil mehr als eine unbedingte, alles Eigenen sich entäußernde Hingabe an Gott, mehr als eine im reinsten Sinne und mit höchster Freiheit vollzogene Selbstaufopferung für die Menschheit nicht gedacht, und die hierauf sich gründende Versöhnung und Erlösung auch nur einmal vollzogen werden kann. So ist das Christenthum, schon indem es in seinem Stifter die vollendete, ungetrübte Durchdringung der Gottes- und Menschenliebe darstellt, auch der höchste, unüberschreitbare Punkt religiösen Lebens, die vollkommene Religion.

Auf dieser vollen Liebesgemeinschaft ruht aber auch die sittliche und geistige Einheit zwischen Gott und Mensch, die das allgemeine Kriterium des Höchsten auf diesem Gebiete ist. In Christo — so sagen uns wenigstens die ursprünglichsten Zeugnisse, die wir von ihm haben — lebte

Digitized by Google

und wirkte der göttliche Geiſt ohne Schranke und Hemmung, in ununterbrochener Kraft; ſein Wille war an den göttlichen ganz hingegeben, von dem göttlichen vollſtändig durchdrungen; er und der Vater ſind eins; der Bund der Einheit zwiſchen Gott und Menſch zeigt ſich als geſchloſſen, die ſichere Bahn für ein neues Leben der Menſchheit geöffnet. Hier tritt nun freilich die Speculation hinzu und erklärt das Bewußtſeyn der Einheit mit Gott blos für ein neues Moment des Denkens, welches durch das Chriſtenthum aufgegangen, ſey es nun in dem Geiſte Chriſti ſelbſt, oder nur durch den Verherrlichungstrieb der Gläubigen auf ſeine Perſon übertragen. Gut. Man ſieht zwar nicht, wie die Gläubigen dazu kommen, ohne einen zureichenden Grund in Chriſto ſelbſt zu finden. Aber es ſey! Immer bleibt doch dieſe volle, geiſtig ſittliche Einheit mit Gott ein dem Chriſtenthum eigenthümlicher Begriff, und ſelbſt als Begriff bezeichnet ſie die Linie, über welche auf dem religiöſen Gebiete nicht hinausgegangen werden kann, das Höchſte, Abſolute. Wäre alſo die Religion bloß Denken, ſo wäre auch von dieſem Standpunkte das Höchſte erreicht, wenigſtens der Grund zu deſſen Erreichung gelegt. Nur Eines würde über dieſen Gedanken, und allerdings weit, hinaus liegen: deſſen vollſtändige Verwirklichung. Dieſe ſetzt der chriſtliche Glaube, in entſchiedenem Widerſpruche mit der modernen Speculation, in der That in Chriſto. Zwar die Speculation will auch ihre Idee nicht als Jenſeitiges, als bloßes Soll angeſehen wiſſen, auch bei ihr ſoll dieſelbe Realität haben. Aber hier hinkt die Speculation. Erſtlich fehlt es ihr am wirklichen Begriffe der Einheit; ſie ſubſtituirt dafür Einerleiheit: wenn der Menſch von Haus aus die Manifeſtation Gottes iſt, ſo kann er nicht erſt noch mit Gott eins werden. Zweitens kommt auch die Einheit nicht wahrhaft zur Wirklichkeit: ſie ſoll ihre Wirklichkeit haben in der Gattung; dieſe beſteht aus Individuen oder, wie man aus Perſönlichkeitsſcheu lieber ſagt, aus Exemplaren

Digitized by Google

in allen diesen Exemplaren stellt sich die Idee, die Einheit des Göttlichen und Menschlichen, sobald sie auch sittlich verstanden wird, nur unvollständig, getrübt dar, ja es ist gegen die Natur der Idee, ihre Fülle in ein Individuum auszugießen: wie soll nun doch, wo überall nur Trübungen sind, die reine Idee, wo überall nur Brechungen, ein volles Licht zum Vorschein kommen? So versucht die Speculation die Sonne, die wirklich rein und klar am sittlichen Firmamente steht, auszulöschen und setzt an ihre Stelle die irdischen Lichter, die, weil keines ohne Butzen brennt, auch ins Unausdenkliche vermehrt, keine Sonne geben können. Wir sagen dagegen: Ist die Idee der Einheit des Göttlichen und Menschlichen, die Idee des ungetrübten Lebens in Gott eine wahre, wird nur durch ihre Verwirklichung das tiefste Verlangen des menschlichen Geistes nach Lebensvollendung befriedigt und der reine Gottesgedanke des Menschen realisirt, und fordert jede Idee, die in sich wahr und als eine göttliche anzuerkennen ist, ihre Verwirklichung, so müssen wir diese, weil die Gattung uns im Stiche läßt, in einem Individuum suchen. Hier nun bietet sich Christus dar als derjenige, von dem der Eindruck einziger Art, den er gemacht, und die Weltgeschichte, die durch ihn eine neue Richtung erhalten, bezeugt, daß in ihm der göttliche Gedanke des Menschen zur Wahrheit geworden und die Einigung mit Gott, nach der die Menschheit rang, erreicht worden sey. War aber dieß der Fall, dann ist in seiner Person das Höchste gegeben, die absolute Vollendung des religiösen Lebens, nicht nur im Gedanken, sondern auch in der Wirklichkeit; die religiöse Entwickelung kann nun nicht mehr darauf gerichtet seyn, etwas Vollkommneres hervorzubringen, sondern nur das, was in Christo enthalten ist, in der Menschheit zu entfalten, sein gottmenschliches Leben, wozu in diesem auch so Trieb als Kraft vorhanden ist, nach Maßgabe der Glaubensempfänglichkeit und der Heiligung eines jeden zum Leben der Menschheit zu machen. Somit wäre das Christenthum dadurch,

Digitized by Google

daß in ſeinem Stifter die Einheit Gottes und der Menſchheit verwirklicht iſt, die ſchlechthin vollkommene, abſolute Religion, die, weil in ihr die Idee der Menſchheit ihre volle Wahrheit hat, auch für die ganze Menſchheit beſtimmt ſeyn und derſelben Genüge leiſten muß; es wäre „nicht eine von den Religionen, ſondern die Religion ſelbſt, die wahre, unvergängliche."

11.

Endlich iſt dieß auch der Punkt, von welchem aus im Chriſtenthume ſich Alles am beſten erklärt und gliedert, im rechten Lichte und an der rechten Stelle erſcheint. Dieß wollen wir nur in den Hauptbeziehungen in der Kürze andeuten.

Wohl iſt das Chriſtenthum zunächſt auch Lehre. Aber die Lehre iſt im Chriſtenthume bei weitem nicht Alles, ſie iſt nicht etwas für ſich Beſtehendes, nicht einmal das Urſprüngliche und Hauptſächliche, ſondern ſie iſt weſentlich nur Ausdruck des Lebens, Trägerin und Bewahrerin für das, was als das wahrhaft Neue und Schöpferiſche in der Perſon und Erſcheinung Chriſti war. Wie die Hermenſtatue, mit welcher der Alcibiades des Plato den Sokrates vergleicht, ſo iſt die Lehre gleichſam die Hülle, welche das wirkliche Götterbild, die Perſon des Gottmenſchen umſchließt. Die Hauptaufgabe Chriſti, aus der alles Uebrige floß, war, wie ſchon bemerkt, die Selbſtdarſtellung und Selbſtbezeugung, die allſeitige Entfaltung ſeines innerſten göttlichmenſchlichen Weſens. Hierzu gehörte nun freilich auch ſein eigenes lehrendes Wort und nicht minder, daß von Andern das, was er war und wollte, in geſchichtlichem und lehrhaftem Zeugniß ausgeprägt wurde; aber wie unentbehrlich auch in dieſer Beziehung die Lehre erſcheinen mag, immer führt ſie uns doch auf ein Höheres, auf das Leben und Seyn Chriſti zurück, und kann ſich zu dieſem nur verhalten, wie das Hervor-

Digitized by Google

gebrachte zum Schöpferischen, wie das Wort zur That, wie der Commentar zum Originalwerke, wie ein abgeleiteter Theil zum einheitlichen Quellpunkte. Die Lehre gibt uns das Christenthum, das Leben Christi aber ist das Christenthum.

Hiermit stellt sich auch der dem Begriffe der Lehre verwandte, aber vollere Begriff der Offenbarung in das rechte Licht. Offenbarung ist nicht bloß theoretische Weiterführung der Gotteserkenntniß, sondern, da sie, einem sündigen Geschlechte gegenüber, mit der Befreiung von der Sünde, mit der Erlösung Hand in Hand gehen muß, thatsächliche Enthüllung göttlicher Heilsgedanken und Heilskräfte, reelle Kundgebung Gottes in seiner erziehenden, erleuchtenden, erlösenden und heiligenden Einwirkung auf das Menschengeschlecht. Auch hier kommen wir mit dem bloßen Worte, mit der Lehre nicht aus. Die Offenbarung durch das Wort steht zwar höher, als die stumme, verhüllte Offenbarung durch das Werk der Schöpfung, aber sie steht ihrerseits wieder zurück gegen die Offenbarung durch die That. Nur ein Inbegriff von heilbewirkenden Thaten, in denen sich der Geist und Wille Gottes ausdrückt, kann den lebendigen Gott ganz offenbaren, und wenn dieß in der vorbereitenden Offenbarung theilweise und andeutend geschah, so kann es in der vollendenden nur so geschehen, daß sich alles das, was Gott mit der Menschheit will, zusammenfaßt und ungetheilt, klar und unverkennbar darstellt in einem Leben voll göttlicher Gnade und Wahrheit. In diesem und keinem andern Sinne ist das Christenthum Offenbarung, und es ist dieß dadurch, daß in der ganzen Lebenserscheinung Christi ein vollständiger Ausdruck des göttlichen Wesens und Willens gegeben, daß in seinen Worten und Thaten, in seinem Leben und Tode, in seiner Auferstehung und Erhöhung der Heilswille ewiger Liebe erleuchtend, befreiend, heiligend thatsächlich zur Anschauung gebracht ist. Dieß

Digitized by Google

war nur möglich durch eine mit Gott vollkommen geeinigte Perſönlichkeit, deren Wort Gottes Wort, deren Thun Gottes Thun, deren Verherrlichung Verklärung Gottes in ihr war. Darum aber iſt auch nicht die Lehre Chriſti, ſondern Er ſelbſt, ſeine Perſon die Offenbarung, welche das Chriſtenthum bietet, und darum liegt die Offenbarung, die nicht ſowohl durch ihn, als vielmehr in ihm gegeben iſt, nicht in irgend einem Theile deſſen, was von ihm ausgegangen, ſondern in dem ungetheilten Ganzen ſeiner Perſönlichkeit und Erſcheinung, in ſeinem Seyn wie in ſeinem Thun, in ſeiner Lehre und ſeinem Leben wie in ſeinem Tode, in ſeiner Auferſtehung wie in ſeiner Erhöhung zur Rechten des Vaters.

Das Chriſtenthum iſt auch Sittengeſetz. Wäre es aber nur Geſetz oder auch weſentlich Geſetz, ſo wäre es nicht wahrhaft über das Judenthum hinausgegangen, ſondern nur reformirtes, verallgemeinertes Judenthum; es hätte nicht Leben und Freiheit gebracht, ſondern die Menſchheit unter dem Banne der Sünde und Schuld gelaſſen. Das Geſetz, auch das verklärteſte, bleibt immer Geſetz, ein dem Menſchen Gegenüberſtehendes, ein äußerliches Soll, eine Forderung, und bei der nie ausbleibenden Uebertretung nur anklagend, verdammend, tödtend. Beleben kann nur der Geiſt und die Liebe und beides ſtrömt nur aus dem perſönlichen Leben. In dem Leben Chriſti war aus dem Alles beherrſchenden Principe der Liebe heraus das Geſetz erfüllt, und indem ſich durch den Glauben der Geiſt Chriſti mittheilt, theilt ſich zugleich der Geiſt und die Kraft der Geſetzeserfüllung mit. So wird das Geſetz in das Herz geſchrieben, und hört eben dadurch, indem es innerſter Lebenstrieb wird, auf, ein dem Menſchen äußerlich Gebietendes, ein Verurtheilendes und Vernichtendes zu ſeyn. Das Chriſtenthum hat alſo eben ſo ſehr das Geſetz vollendet und erfüllt, als aufgehoben, und wer daſſelbe weſentlich als ſittliches

Digitized by Google

Gesetz auffassen wollte, der würde zwar, weil es dem unbußfertigen Sünder gegenüber auch seine gesetzliche und richterliche Seite behält, nicht völlig Unrecht haben, aber zu dem Tiefsten des Christenthums, zu dem, was es dem Gläubigen als Evangelium ist, nicht durchgedrungen seyn. Freiheit, Erlösung vom Gesetze ist die Hauptsache.

Auch Erlösung und Versöhnung also ist freilich das Christenthum; aber auch in dieser Eigenschaft hat es seine letzte und tiefste Wurzel in der Einheit Christi mit Gott. Dieß ist nach dem schon Gesagten nur noch mit Wenigem näher zu bestimmen. Erlösung und Versöhnung wurden auch im Judenthum angestrebt, aber nur auf eine unvollkommene Weise zu Stande gebracht. Der Grund hiervon lag darin, daß die Mittel dazu symbolischer Art waren, wodurch wohl das Gewissen auf einige Zeit vom Schuldgefühle befreit und der göttlichen Gnade vergewissert, nicht aber die Sünde selbst ertödtet und ein neues sittliches Leben gepflanzt wurde. Dieß kann nur geschehen, wo Erlösung und Versöhnung sittlich, d. h. durch eine freie, in die Gemeinschaft des Lebens mit den zu Erlösenden eingehende Persönlichkeit vermittelt sind, und wird auf eine vollständige, schlechthin befriedigende Weise nur da erreicht werden, wo in dieser Persönlichkeit das, was durch die Erlösung aufgehoben werden soll, schon ursprünglich und vollkommen aufgehoben, das aber, was durch sie hervorgebracht werden soll, eben so ursprünglich und vollkommen gesetzt und verwirklicht war. Erlösen heißt: von der Macht, dem Drucke, den Folgen der Sünde befreien. Den Gebundenen lösen kann in sittlichen Dingen nur ein Freier, und wer die Bande Aller lösen soll, der muß ein schlechthin Freier, ein in sittlicher Beziehung Vollkommener, ein Sündlosheiliger und eben darum auch mit Gott in voller Gemeinschaft Stehender seyn. Ein solcher wird aber auch die Kraft zur allgemeinen Erlösung in sich tragen,

Digitized by Google

weil vermöge der Gemeinſchaft, auf welche die menſchliche Natur angelegt iſt, ein ſolches in ſich befriedigte, ſelige, urkräftige, in unendlicher Liebe theilnehmende Leben ſich nothwendig mittheilt, weil zur Aneignung deſſelben die Sünder durch den Druck und Zwieſpalt der Sünde ſelbſt getrieben werden, und weil, ſo viele auch davon für ſich Gebrauch machen mögen, die geiſtige Fülle eines ſolchen göttlichen Lebens nie gemindert oder ausgeſchöpft werden kann. Zugleich aber beruht, wie mehrfach bemerkt, volle Erlöſung wieder auf Verſöhnung, auf der zur unerſchütterlichen Gewißheit gebrachten Gnade Gottes, auf dem wiederhergeſtellten Frieden, der erneuerten Gemeinſchaft mit Gott. Auch dieſe Gemeinſchaft herſtellen kann nur ein Solcher, in dem ſie ſelbſt auf eine völlig ungetrübte Weiſe hergeſtellt iſt, in deſſen Seele ein Alles überwindendes, ſchöpferiſches Bewußtſeyn der göttlichen Liebe und Gnade lebt, der ſo in der beſeligenden Einheit mit Gott ſteht, daß er durch freie geiſtige Gewalt auch jeden Andern, der dafür empfänglich iſt, hineinzuziehen vermag. So gründet ſich auch die Verſöhnung, die Wiedervereinigung der Menſchen mit Gott, auf das urſprüngliche Einsſeyn Chriſti mit dem Vater, auf das vollkommene Seyn Gottes in ihm; und ohne Zweifel mit gutem Vorbedacht auf die Stellung der Sätze ſagt der große Apoſtel: „Gott war in Chriſto und verſöhnete die Welt mit ſich ſelbſt," womit er offenbar andeutet, daß das Seyn Gottes in Chriſto das Erſte und Verurſachende, die Verſöhnung aber das daraus Folgende, Verurſachte war und iſt.

Ja auch alles Uebrige im Chriſtenthum empfängt von jenem Grundgedanken, vielmehr jener Grundthatſache aus ſein Licht und ſeine Stellung. Von da aus bekommen die Theologie und Anthropologie des Chriſtenthums ihren Abſchluß und ihre lebendige Verknüpfung; ſie zehren ſich nicht gegenſeitig auf, ſondern finden ihre

Digitized by Google

Vollendung in der Christologie. Gott erscheint in der ganzen Fülle seiner Selbstentäußerung, seiner Selbstmittheilung und Gnade, der Mensch in der ganzen Hoheit seines Adels und seiner Bestimmung; das Göttliche ist in einer Weise in die Welt und das Menschliche eingegangen, und das Menschliche dadurch in einer Weise emporgehoben und verklärt, welche unser tiefstes religiöses und sittliches Verlangen befriedigt und, indem sie uns Gott als wirklichen, lebendigen nahe bringt, den Menschen aber seiner Idee, der Bestimmung, Bild Gottes zu seyn, ganz entsprechen läßt, die Harmonie des Daseyns herstellt und die Frage über seinen Grund und sein Ziel löset. Auch das Wunderbare, von dem die Erscheinung des Gottmenschen begleitet ist, zeigt sich als ein Natürliches und Begreifliches, weil, wo das Göttliche so ins Leben hereintritt, höhere Kräfte und Gesetze sich geltend machen müssen; und namentlich stellt sich dasjenige Wunder, welches von Anbeginn der Stützpunkt des Christenthums nach seiner historischen Seite war, die Auferstehung Christi eben so sehr als nothwendige Folge seiner gottdurchdrungenen, gottgeeinigten Persönlichkeit dar, wie andererseits, vermöge der Geistes- und Lebensgemeinschaft der Gläubigen mit Christo, als Grundlage einer christlichen Eschatologie.

12.

Fassen wir nun alles Bisherige kurz zusammen, so können wir das, was wir wollen, aufs bestimmteste so aussprechen:

Dasjenige, was den specifischen, unterscheidenden Charakter des Christenthums ausmacht, ist nicht seine Lehre, nicht sein sittliches Gesetz, selbst nicht seine erlösende Kraft, sondern die eigenthümliche Beschaffenheit und religiös sittliche Bedeutung seines Stifters als der mit Gott vollkommen geeinigten, wahrhaft göttlichen und

Digitized by Google

wahrhaft menſchlichen Perſönlichkeit: denn Lehre, Geſetz und Erlöſung ruhen auf dieſer, nicht dieſe auf jenen; jene hat es bis zu einem gewiſſen Grade mit andern Religionen gemein, in dieſer iſt es einzig.

Als Lehre wendet ſich das Chriſtenthum an den Verſtand, als Geſetz an den Willen des Menſchen; in beiden Fällen iſt ſeine Wirkung eine mehr äußerliche, mechaniſche, unfähig, eine lebensvolle Frömmigkeit zu erzeugen. Als erlöſende Kraft dringt es in ſein Herz und entwickelt in weit höherem Maße ſeinen belebenden, dynamiſchen Charakter; aber nur unter dieſen Geſichtspunkt geſtellt, wird es doch auch unvollſtändig bloß als Sache des Gefühls, als innerer Zuſtand gefaßt. In ſeiner ganzen Eigenthümlichkeit und in dem vollen Gehalte ſeines objectiven Beſtandes erſcheint das Chriſtenthum erſt, wenn Alles zurückgeführt wird auf die Perſönlichkeit ſeines Stifters in der Einheit Gottes und der Menſchheit, welche ihrer inneren Natur nach auch verſöhnend, erlöſend, ſittlich belebend und erleuchtend wirkt. So aufgefaßt, iſt das Chriſtenthum in eminentem Sinne etwas Organiſches; in ſeinem Urſprunge ſelbſt ein abgeſchloſſener geiſtiger Organismus, von einem perſönlichen Mittelpunkt aus alle ſeine Kräfte und Gaben entfaltend, wendet es ſich an den ganzen Menſchen und ſtrebt vermöge inwohnender Kraft, die geſammte Menſchheit in ein Gottesreich, in eine gegliederte Gemeinſchaft gottgeeinigter Perſönlichkeiten, zu organiſiren. Erſt von dieſem Mittelpunkt aus bekommt auch Alles ſeine volle Bedeutung: die Lehre gewinnt, weil ſie Ausdruck des Lebens iſt, ihre volle Kraft; das Geſetz wird zum treibenden Geiſte; die Erlöſung und Verſöhnung erhalten ihre objective Grundlage und Gewährleiſtung; und wenn in Chriſto, weil es in ihm von dem Göttlichen ganz durchdrungen, alles wahrhaft Menſchliche und Natürliche geheiligt iſt, ſo wird es dieß auch in allen denen, auf die ſein Geiſt und Leben übergeht; und ſo zeigt ſich das Chriſtenthum zu-

Digitized by Google

gleich als die Religion, welche weder das Natürliche an sich, in seiner Nacktheit, vergöttlicht, noch auch das wahrhaft Natürliche verneint und zerstört, sondern es heiligt und verklärt, in seine gottgeordnete Bestimmung herstellt, als die Religion der Menschheit, der menschlichen Lebensvollendung und Lebensverklärung.

Jedenfalls sind die beiden höchsten Auffassungsweisen des Christenthums die: entweder, daß es die Religion der Erlösung, oder, daß es die Religion der Einheit Gottes und der Menschheit sey. Beide bedingen und ergänzen sich. Die Erlösung war nur möglich durch jene Einheit, und die Einheit hat ihre volle Bedeutung nur, insofern sie Erlösung bewirkt. Die Gotteseinheit ist das Innere, die Erlösung das nach außen Gehende; diese das Herz, jene das Haupt und der Geist des Christenthums. Die Auffassung des Christenthums als Erlösung gründet sich mehr auf die pauliniſche, die Auffassung als Einigung mit Gott mehr auf die johanneiſche Anschauungsweise; jene berücksichtigt vorzugsweise die zu überwindenden Gegensätze und ist mehr praktisch, diese vorzugsweise den Gipfel und das Ziel und ist mehr mystisch und speculativ; jene hat es mehr mit dem Glauben und der Hoffnung, diese mehr mit der Liebe zu thun. Insofern nun aber doch die Erlösung von der Gotteseinheit Christi ausgeht und zur Einigung aller Menschen mit Gott hinführen soll, insofern die Erlösung aufhört, wenn keine Sünde mehr ist, die dadurch hergestellte Einheit aber, wie die Liebe, auf der sie ruht, nimmer aufhören kann, insofern also die Erlösung mehr das Zeitliche, auf die Weltdauer Berechnete, die Einigung mit Gott aber das schlechthin Ewige, also wie Anfang so auch Ende, Alpha und Omega des Christenthums ist, so erscheint doch diese im Wesen des Christenthums als die höhere, Alles beherrschende, und so sagen wir, Alles zusammenschließend: das Christenthum ist diejenige Religion, welche in der Person ihres Stifters

Digitized by Google

die von jeder andern Religion angeſtrebte, aber nicht erreichte Einheit des Menſchen mit Gott in der That verwirklicht und von dieſem ſchöpferiſchen Mittelpunkte aus durch Lehre und ſittliche Wirkung, durch Erlöſung und Verſöhnung den Einzelnen und die Menſchheit zu ihrer wahren Beſtimmung, zur vollen Gemeinſchaft, zur Einheit mit Gott, in der ſich alles Menſchliche und Natürliche heiligt und verklärt, zurückführt.

Dieſe Auffaſſung des Chriſtenthums iſt nicht etwas ſchlechthin Neues. Wir finden ſie in anderer Form ſchon bei der älteren Myſtik, namentlich bei den deutſchen Myſtikern des Mittelalters. Auch ihnen iſt die durch die Menſchwerdung Gottes und die Vergottung des Menſchen herzuſtellende Einheit zwiſchen Gottheit und Menſchheit die Hauptſache, der Grund und Mittelpunkt des Chriſtenthums. Sie haben hierin und in der ganzen Behandlung des Chriſtenthums eine unverkennbare Verwandtſchaft mit der neueren Speculation, nur daß, was bei dieſer ein Reſultat des Denkens, der Reflexion, ſelbſt der Kritik iſt, bei ihnen aus der Fülle tiefer Innerlichkeit und religiöſer Inbrunſt entſpringt und dadurch einen andern Sinn erhält. Der allgemeine Coincidenzpunkt der Myſtik mit der modernen Speculation liegt darin, daß auch ſie die objectiven Mächte des religiöſen Lebens in den Geiſt hereinnimmt und im Geiſte aufgehen läßt: das Geſchichtliche verwandelt ſich ihr in ein Inneres, Chriſtus iſt ihr nicht ſowohl der hiſtoriſch dageweſene, als vielmehr der in jedem höheren Menſchen ſich lebendig wiederholende; die Geſchichte Chriſti wird zu einem Verlaufe des eigenen Lebens, und dieſe innere Geſchichte, Chriſtus in uns, iſt die Hauptſache, von da aus erhält auch die äußere erſt ihre wahre Bedeutung. Doch müſſen wir hierbei wieder zwei Richtungen wohl unterſcheiden: die eigentlich pantheiſtiſchen Myſtiker, deren Hauptrepräſentant der von der neueren Speculation ſo hoch geprieſene Meiſter Eckart iſt, und die vorwiegend theiſtiſchen.

Digitized by Google

Die ersteren fassen die Einigung mit dem göttlichen Wesen als etwas vorzugsweise durch das Denken Vermitteltes, als Entwickelungsmoment des Bewußtseyns; ihnen ist Christus wesentlich nur Typus der Menschheit und seine Geschichte nur Bild und Allegorie: Christus hat zuerst gewußt um die Gottessohnschaft; an ihm und durch ihn erfahren wir, daß wir derselben Natur theilhaftig, derselbe Sohn sind. Die andern betrachten die Einheit Christi mit Gott von Seiten Gottes als einen freien Offenbarungsact, als Selbstmittheilung Gottes und von Seiten Christi, den sie dann auch mehr als geschichtliches Urbild auffassen, als etwas vorherrschend sittlich Bedingtes; in dem durch Christus bewirkten Einswerden mit Gott aber heben sie auch weit entschiedener die sittliche Vermittelung hervor. Dort verwirklicht sich die Einigung mehr durch das Denken, hier durch einen wesentlich ethischen, wohl auch ascetischen Proceß; dort ist sie Sache der Natur, hier Sache der Gnade und nur möglich durch die erlösende Einwirkung Christi, durch Absterben, Wiedergeburt und fortgehende Heiligung. Die pantheistische Mystik ist Vorbild und Vorgängerin der modernen Speculation; durch die theistische dagegen in der Innerlichkeit und Wärme ihres religiösen Lebens wurde von einer Seite her die Reformation vorbereitet. In der Reformation aber trat ein neues Element hervor. Die Mystiker hatten mehr oder weniger eines übersehen, den dunkeln Punkt im menschlichen Leben, die Sünde und das daraus sich ergebende Bedürfniß der Erlösung und Versöhnung. Hiervon war vermöge seines ganzen inneren Entwickelungsganges besonders in Luther das Bewußtseyn mächtig und er weckte es auch mit aller Energie in den besseren Zeitgenossen. Nun wurde als das Wesentliche im Christenthume Befreiung von der Sünde, Versöhnung, Rechtfertigung erkannt, und da die Versöhnung nicht durch ein ideales Bild vollzogen werden kann, sondern nur durch eine wirkliche Person,

Digitized by Google

ſo wurde auch die geſchichtliche Perſönlichkeit Chriſti wieder auf eine viel kräftigere, man kann ſagen, leibhaftigere Weiſe in den Vordergrund geſtellt. So war der geſchichtlich-ideale Mittelpunkt des Chriſtenthums wieder gefunden. Doch von den Reformatoren hauptſächlich nur nach einer Seite hin: Chriſtus als der wirkliche, wahrhaftige Erlöſer und Verſöhner; nicht aber nach derjenigen Qualität ſeines Weſens, wodurch er dieß iſt, nach ſeiner vollkommenen Einheit mit Gott und darin als geſchichtliches Urbild und Vorbild für die Menſchheit. Dieß weiſt uns wieder auf die Grundidee der Myſtiker zurück; aber indem wir dieſe in einem durchgebildeteren Sinne uns aneignen, darf uns das nicht verloren gehen, was die Reformation Echtes und Wahres zu Tage gefördert hat. Wir haben daher eine Beſtimmung verſucht, welche das Richtige der myſtiſch-ſpeculativen Auffaſſungsweiſe mit der praktiſch-reformatoriſchen zuſammenfaßt: das Chriſtenthum iſt allerdings weſentlich Religion der Gotteseinheit in ſeinem Stifter und der Einigung mit Gott in den Gläubigen, aber im rechten Verſtande nur dann, wenn dieſer Begriff auf den dem Chriſtenthum unveräußerlich einwohnenden Theismus ſich gründet, und wenn dabei die Momente der Erlöſung und Verſöhnung, der Buße und des Glaubens, der Erleuchtung und Heiligung ihre volle, ungeſchmälerte Geltung behaupten.

Digitized by Google

2.

Ueber Jesu Wirksamkeit in Galiläa, nach Markus.

Ein chronologischer Versuch

von

A. Gemberg,

Oberprediger zu Meyenburg in der Priegnitz.

Das Todesjahr des Erlösers chronologisch festzustellen, ist eine Aufgabe, deren Lösung, von Vielen versucht, leider noch Keinem gelungen ist. Von Interesse, ja nicht geringer Wichtigkeit wäre die Lösung für den christlichen Geschichtsforscher. Sie würde ihm die Evangelienberichte über die Wirksamkeit Jesu besonders in Bezug auf die darin enthaltenen Zeitbestimmungen und Winke verständlicher machen und mit einem gesicherten Urtheil über die Dauer derselben eine anschaulichere Uebersicht ihrer Thatsachen erleichtern. Und doch scheint die Aussicht dazu, in Folge der neuern Forschungen, sich viel mehr zu verdunkeln, als aufzuhellen. Ist man ja doch über unsere christliche Zeitrechnung, die vom Abte Dionysius herrührende aera vulgaris, so sehr im Ungewissen, daß man um die Anzahl der Jahre streitet, die sie zu wenig zählen soll. Denn daß sie zu wenig zählt, daß sie das Geburtsjahr Christi um mindestens vier Jahre zu spät ansetze, daß Christus um eben so viele Jahre vor der Epoche seiner Geburt nach unserer Aera geboren, wird schon längst und jetzt wohl allgemein angenommen. Dionysius setzte diese, wie einer der namhaftesten der neuern Chronologen[1]) dafür hält, statt in das 747. Jahr der Stadt Rom, an den Schluß

---

1) D. L. Ideler, „Handbuch der mathem. und technischen Chronologie". Berlin 1826, II. S. 384.

Digitized by Google

des 754., als des ersten Jahrs seiner Aera. Anders freilich die ältesten und unterrichtetsten Kirchenväter [2]): sie setzen sie einstimmig in das Jahr 752 d. St. und gehen dabei ohne Zweifel von den Lukas 3, 1. und 3, 23. gegebenen, Zeitbestimmungen aus. Das 15. Regierungsjahr des Kaisers Tiber fällt in das Jahr 782 d. St. [3]), oder in das 29. unserer Aera. Setzten sie die Taufe Christi in dasselbe Jahr und zählten 30 Jahre zurück, so ergab sich für sie, als der wahrscheinlichste Zeitpunkt, das Jahr 752 d. St., vielleicht Ende 751, was sie mit den Angaben Matth. 2, 1., vergl. mit Luk. 1, 5., für vereinbar halten und Herodis Tod [4]) in das Jahr 751 d. St., vielleicht

---

2) Irenäus, adv. Haeres. III, 25., Tertullian, adv. Iud. 8. pag. 98. Opp. ed. 1697., nennen das 41. Jahr der auf 56 Jahre gezählten Regierung des Augustus, also das 15. vor dessen Tode, vor 767 d. St., also das 752. d. St. (oder 25. Dec. 751, wie Ideler rechnet). Clemens Alexandrinus, Strom. I. pag. 147., nennt das 28. Jahr der auf 43 Jahre gezählten Regierung des August, also das 752. d. St. (20. Mai 752, wie Ideler rechnet). Dieselbe Jahreszahl nennt Eusebius, Hist. eccles. I. 5. Auch Epiphanius, Haer. LI. c. 22., nennt den 6. Januar 752.

3) Genauer gegen den Anfang des Jahres 782 d. St. Das 15. Regierungsjahr Tiber's geht vom 19. August 781 bis dahin 782, da August am 19. des nach ihm benannten Monats, im Jahre 767 d. St., starb.

4) Nach Josephus, Antiqq. XVII, 8, 1. De bello Iud. I, 33, 8. Ant. XIV, 16, 4., dürfen wir, da Jerusalem nicht vor dem Sommer 717 d. St. erobert seyn kann, Herodis Tod in das Jahr 751 d. St. füglich setzen. Ideler (a. a. O. II, 390.) nimmt laufende Jahre an, und setzt ihn ins Jahr 750, ja er glaubt, auf den Grund seiner Berechnung einer von Josephus berichteten Mondfinsterniß, ihn in den Frühling des Jahrs 750 bringen zu dürfen, so daß Christus nicht später, als um den Schluß des Jahrs 749 d. St. geboren seyn kann, also mindestens vier Jahre vor unserer Aera, und August, der im Jahre 767 d. St. gestorben, d. i. im Jahre 14 unserer Aera, mindestens 18 Jahre nach Christi Geburt gestorben ist. Ideler glaubt, mit dieser noch weiter zurückgehen zu müssen, bis auf das Jahr 747 d. St., und hebt unter den für ihn entscheidenden

Digitized by Google

noch etwas später setzen mochten. Aehnlich, wie es scheint, zählte Dionysius [5]). Doch wäre seine Abweichung von der Wahrheit noch größer, als man gemeinhin behauptet, für die technische Chronologie ist sie nicht von Belang, und auch wir halten eine Aenderung unserer in alle un-

---

Momenten wieder ein astronomisches hervor, den Stern der Magier, den er mit Kepler für einen wirklichen, dem Kalkül zu unterwerfenden hält, für die in Conjunction befindlichen Planeten Jupiter und Saturn. Als Laien vermögen wir ihm nicht zu folgen, aber überzeugend sind uns diese vom Himmel entlehnten Zeitmerkmale um so weniger, als sie es für einen Sanclemente, dem er häufig folgt, nicht waren. Dieser hält das eine für eine zufällige Verdunkelung des Mondes, das andere für ein regelloses Meteor, und seine von Ideler selbst (I, 456.) anerkannten chronologischen Paradoxien berechtigen uns eben nicht, auf die übrigen von ihm geltend gemachten Momente hohen Werth zu legen und gar mit Ideler die so lange streitig gebliebene Aerenfrage nun als gelöst zu betrachten.

5) Gewiß wußte auch er sich mit unseren kanonischen Evangelien in Uebereinstimmung, und hatte den Orient, namentlich Panodorus zu Vorgängern. Dieser ausgezeichnete Chronograph setzte Christi Geburt in das Jahr 5493 seiner Weltära, d. i. 753 d. St. In welchen Combinationen seine Zählung begründet ist, weiß man nicht (Ideler II, 448.), aber nach Pagi und Anderen hat Dionysius von ihm seine ganze Rechnung entlehnt. Nach Lukas 3, 1. und 23. empfing Christus etwa im 782. Jahre d. St., 30 Jahre alt, die Taufe. Nahm Dionysius mit dem Occident als Datum der Taufe den 6. Januar, als Datum der Geburt den 25. December, so mochte er, wie Tertullian und Andere vor ihm, den 25. December 751 d. St. als die Zeit der Geburt setzen, folglich den 1. Januar — das Datum der bürgerlichen Jahrepoche — 753 als das Jahr 1 der christlichen Aera, wo Jesus sein erstes Lebensjahr vollendet hatte. So hätte er nur, wie Ideler bemerkt, die 8 Tage vernachlässigt, um welche die Kirche das Geburtsfest vor der gewöhnlichen Jahrepoche feiert. Ob er Christi Geburt an den Schluß des ersten Jahres seiner Aera, d. i. des 754. d. St., gesetzt? Constatirt ist's nicht. Wir stehen hier auf schwankendem Boden. Während wir eines neuen Lichtes uns freuen, das uns vermeintlich aufgegangen, täuscht es uns schon als ein Irrlicht, dem nicht zu trauen.

Digitized by Google

sere Verhältnisse tief verflochtenen Aera nicht für nöthig, nicht einmal für wünschenswerth.

Erheblicher für uns ist die Frage nach dem Todesjahre Christi. Nach allen römischen Kirchenscribenten der ersten fünf Jahrhunderte fällt das Datum seines Todes in die Zeit des Consulats der beiden Gemini, des C. Rubellius und C. Fusius[6]), d. i. ins Jahr 782 d. St. So Tertullian, Lactantius, Augustinus, der mit ersterem den 25. März als den Todestag bezeichnet. Clemens Alex. nennt das 15. Jahr Tiber's als das Todesjahr Christi, d. i. das 782. Jahr d. St. Ob diese übereinstimmende Tradition außerevangelische Quellen hatte? Prosper[7]) sagt ausdrücklich: „Manche setzen das Leiden Christi in das 18. Jahr Tiber's, aber weil die traditio usitatior den Tod unseres Herrn an das Consulat der beiden Gemini knüpfe, folge er ihr." Ideler[8]) meint, die Notiz stimme ganz gut zu dem von ihm ermittelten Geburtsjahre Christi. Wohl, insofern als dieser, wenn er im Jahre 749 d. St. geboren (und auch das ist ihm nicht früh genug), im Alter von mindestens 33 Jahren gestorben, aber wie er sich mit Lukas abfindet, nach welchem der Herr im Jahre seiner Taufe, im Jahre 782 d. St., seinem Todesjahre, 30 Jahre alt war, und wie mit Johannes, nach welchem er seit seiner Taufe mehreren Passahfesten beiwohnte, verschweigt er uns. Diejenigen Väter, welche Christi Geburt in das Jahr 752 d. St. setzen, mußten die Dauer seines Lebens nothwendig auf 30 Jahre beschränken, und so ist es. Tertullian[9]) sagt: „Huius (Tiberii) quinto decimo anno imperii passus est Christus, annos habens quasi XXX, cum pateretur," und Clemens Alex.[10]): „πεντεκαιδεκάτῳ ἔτει

6) Ideler a. a. O. II. S. 413.
7) in seinem Chronicon. S. Bucherius de doctr. temp. p. 212.
8) A. a. O. II. S. 416.
9) adv. Iud. c. 8.
10) Strom. I. p. 147.

Digitized by Google

Τιβερίου καὶ πεντεκαιδεκάτῳ Αὐγούστου οὕτω πληροῦνται τὰ τριάκοντα ἔτη, ἕως οὗ ἔπαθεν," und zählte 15 Jahre unter Tiber und 15 rückwärts unter Auguſt. Schon Euſebius[11]), der von einem „οὐδ' ὅλος τετραετὴς" des Lehramts Chriſti redet und deßhalb ſeinen Tod in das Jahr 786 d. St., das 19. des Tiber, bringen zu müſſen glaubte, verläßt die altbewährte Tradition und beruft ſich gar auf eine in das J. 786 d. St. gefallene Sonnenfinſterniß, ohne zu erwägen, daß das Paſſah in die Zeit nicht des Neumonds, ſondern des Vollmonds fällt. Von einer andern Zählungsweiſe für die Jahre Tiber's, die einige Neuere vermuthen[12]), findet ſich nirgends eine Spur, und die Hypotheſe Anderer, daß die Zeitbeſtimmung Luk. 3, 1. auf Chriſti Tod gehe, iſt grammatiſch durchaus unzuläſſig. Beſchränkten Tertullian, Clemens und die ihnen folgen, die Dauer ſeines Lehramts, wie es klar iſt, auf Ein Jahr, ſo mußten ſie ſich mit den Evangeliſten in Uebereinſtimmung glauben, mit Johannes, ſofern der nur zweier von Jeſu beſuchten Paſſahfeſte (2, 13. und 12, 12.) erwähnt, welche anſcheinend, zumal wenn das erſtere etwas ſpäter, das letztere etwas früher fiel, nur Ein Jahr einſchließen (wobei freilich Joh. 6, 4., vgl. mit 7, 1., überſehen wäre), und mit den Synoptikern, ſofern ſie gar nur eines Paſſah, des letzten, erwähnen, und nach ihnen anſcheinend der Herr ſeine Wirkſamkeit in Galiläa nur aufgab, um ſie in Jeruſalem zu beſchließen. Wie dem auch ſey, von Intereſſe muß es ſeyn, wenn es möglich iſt, die chronologiſchen Angaben des vierten Evangeliums aus den erſten drei dahin zu vervollſtändigen, daß die öffentliche Wirkſamkeit Jeſu etwas über drei volle Jahre mit Einſchluß von vier Paſſahfeſten umfaßt, deren zwei, das erſte und letzte, er beſucht, die andern nachweislich in Galiläa ſtill gefeiert hat.

11) Hist. eccl. I, 10.

12) Man ſ. b. Ideler a. a. O. II, S. 418.

Digitized by Google

Dazu dient uns aber vorzugsweise das mittlere unserer synoptischen Evangelien.

Es berichtet über die Wirksamkeit Jesu in Galiläa in den ersten neun Kapiteln; in den folgenden schließen sich Nachrichten an über das, was später, auf seiner Reise nach Jerusalem, Bemerkenswerthes sich ereignet, einschließlich seines Todes; im letzten geschieht noch einer Engelerscheinung Erwähnung in Betreff seiner Auferstehung. Wir beschränken uns hier auf die Beleuchtung des Berichts über die Wirksamkeit unseres Herrn in Galiläa. Sollte es uns gelingen, die hervortretendsten Momente derselben in ihrem Zusammenhang und ihrer geschichtlichen Aufeinanderfolge zur Anschauung zu bringen, und also für das öffentliche Leben Jesu eine gesicherte chronologische Grundlage zu gewinnen, so wird man mit uns über den Werth einverstanden seyn, den wir diesem Bericht und seinem Verfasser vindiciren. Wir geben zuerst in kurzer Uebersicht den factischen Inhalt des Berichts, zeigen dann, wie die bedeutendsten Partien desselben sich wie von selbst gruppiren und chronologisch an einander reihen, und schließen damit, die Uebereinstimmung des Berichts mit der autoptischen Darstellung des letzten Evangelisten nachzuweisen.

1.

Jesus von Nazareth, getauft von Johannes im Jordan und versucht in der Wüste, kommt nach dessen Gefangennehmung — *μετὰ τὸ παραδοθῆναι τὸν Ἰ. ἦλθε κτλ.* (1, 14.) — nach Galiläa, mit der frohen Botschaft vom Reiche Gottes, dem nun herbeigekommenen. In Begleitung mehrerer Fischer, die er vom galiläischen See her[13])

13) Die Landschaft an diesem von Alters her viel gefeierten See, durch Natur und Offenbarung gleich begünstigt, ist reizend, und keine Gegend Palästina's ihr vergleichbar. Ihr Klima ist tro-

Digitized by Google

ihm folgen heißt, tritt er in einer an dem See gelegenen Stadt, in Kapernaum, öffentlich auf — καὶ εἰσπορεύονται εἰς K. (1, 21.). — Hier lehrt er am Sabbath in der Synagoge und heilt einen Dämonischen unter großem Aufsehen, so daß sein Ruf sich schnell über die Grenzen Galiläa's hinaus verbreitet (1, 28.). Aus der Synagoge begibt er sich in das Haus Simon's nebst den andern Begleitern, heilt dessen Schwiegermutter augenblicklich vom Fieber, wird von ihr bewirthet und heilt spät am Abend, wo die

---

pisch, wie in der Jordansaue; denn sie liegt ungewöhnlich tief, wie das Jordanbett, von allen Seiten von Bergen umgeben, zum Theile hohen nackten Kreide- und Kalksteinfelsen, mit Basaltpartien im Osten und unzähligen künstlichen Höhlen. „Die Landschaft Geonesar" — schreibt schon Josephus (Bell. Iud. III, 10, 8.) — „ist von ausgezeichneter Schönheit und Güte des Bodens. Nußbäume in unermeßlicher Fülle wachsen neben Palmen, und Trauben und Feigen liefert der Boden zehn Monate unausgesetzt — wie ein schöner Kampf der Jahreszeiten, deren jede die Landschaft für sich in Anspruch nimmt. Außer der milden Luft befruchtet sie eine kräftige Quelle, die man im Lande Kapharnaum nennt, und weil sie, wie der See bei Alexandria, Rabenfische erzeugt, für eine Ader des Nil hält." In dieser gesegneten Niederung blühten mit zahlreicher Bevölkerung neben Tiberias, der neuen königlichen Stadt, Bethsaida, Chorazin, Magdala, Dalmanutha und andere Städte und Flecken; hier lag die Stadt, die der Herr sich zum Wohnsitz erwählt, Kapernaum; hier war der Brennpunkt seiner galiläischen Wirksamkeit, deren Strahlen hier sich concentrirten und in Vieler Herzen zündeten; hier berief er die vertrautesten seiner Jünger und setzte die Zwölf ein; hier offenbarte er, auf und in dem See, am glorreichsten seine Macht über die Natur; hier verrichtete er die Speisung und die bedeutendsten Zeichen; hier sah er das Volk, aus der Nähe und Ferne, am zahlreichsten um sich versammelt, auf beiden Ufern, aber hier regte sich auch kräftig, wie in Jerusalem, dem andern Brennpunkte, der Geist dieser Welt. „Καπέρη", so heißt es (Joh. 2, 12. 4, 47 ꝛc.), wenn Jesus von der galiläischen Hochebene aus in diese Niederung sich begab; denn Nazareth, weit niedriger als Saphet, lag doch 820 par. Fuß, und sogar die Ebene Jesreel, zwischen Sebulon und Isaschar, noch 438 Fuß über dem Meere.

Digitized by Google

ganze Stadt sich vor der Thür versammelt hat, noch allerlei Kranke und Dämonische (1, 34.). Am nächsten Morgen, sehr früh schon, wiederholt sich das Gedränge vor dem Hause, aber Er hat, schon vor Tagesanbruch, allein sich zurückgezogen, außerhalb der Stadt, zum Gebete. Simon und die andern Begleiter — οἱ μετ' αὐτοῦ — eilen ihm nach und melden es ihm, er aber entfernt sich mit ihnen, um das Evangelium weiter zu tragen, zunächst in die umliegenden Landstädte — εἰς τὰς ἐχομένας κωμοπόλεις —, und von da durchs ganze Land — εἰς ὅλην τὴν Γαλιλαίαν, — lehrend in den Synagogen und Dämonische heilend (1, 39.).

Und es tritt ihn (offenbar in der Nähe Kapernaums, das ist die 1, 45. erwähnte πόλις, wohin er, was auch μηκέτι anzudeuten scheint, von der eben berichteten Excursion zurückgekehrt seyn mochte) — καὶ ἔρχεται πρὸς αὐτόν — ein Aussätziger an, den er heilt (1, 42.), aber vergebens schweigen heißt. Um der bedenklichen Aufregung willen bleibt er draußen, doch unter großem Zulaufe von allen Seiten (1, 45.).

Nach einiger Zeit erst — δι' ἡμερῶν (2, 1.) — begibt er sich in die Stadt. Seine Heimkehr wird ruchbar und ganze Schaaren sammeln sich um seine Wohnung (wie es scheint, in Simon's Hause). Ein Gichtbrüchiger muß, um zu ihm zu gelangen, durchs Dach hinabgelassen werden. Er heilt ihn, unter dem geheimen, aber beschämten Widerspruch anwesender γραμματεῖς (2, 12.).

Er geht hinaus — καὶ ἐξῆλθε πάλιν (also wohl schon vor 1, 41., nach der Rückkehr?) — an den See und predigt vor zahlreicher Menge (2, 13.). Am Zolle vorübergehend beruft er Levi und speist in dessen Hause. Seine μαθηταὶ (der Ausdruck kommt hier zum ersten Male vor und bezeichnet diejenigen seiner Anhänger, welche den engern Kreis seiner täglichen Begleiter bildeten, und erst späterhin, z. B. 4, 10., auseinander treten als οἱ περὶ αὐτὸν und οἱ

Digitized by Google

δώδεκα), deren viele sind, speisen mit (2, 15.). Vor diesen tadeln ihn pharisäische γραμματεῖς wegen seiner Gemeinschaft mit Zöllnern; er rechtfertigt sich. Darauf vereinigen sie sich mit Johannesjüngern und tadeln vor ihm seine μαθηταὶ wegen ihres Nichtfastens, nachher wieder wegen ihres Aehrenraufens am Sabbath; er rechtfertigt sie (2, 19. 25.). Nachdem er aber am Sabbath in der Synagoge einen Menschen mit einer verdorrten Hand geheilt, vereinigen sie sich sogar mit Herodianern und pflegen Rath, wie sie ihn aufheben (3, 6.). Er zieht sich mit den μαθηταὶ zurück an den See und heilt. Der Zulauf wird größer, so daß die μαθηταὶ ihm für den Nothfall ein Fahrzeug bereit halten mußten; denn fern her kamen die Menschen, aus Phönicien, aus Peräa, ja weit jenseits Jerusalems aus Idumäa (3, 8. 9.).

Nun erfolgt die Einsetzung der Apostel. Er entfernt sich — καὶ ἀναβαίνει — auf einen Berg (in der Umgegend Kapernaums; vgl. 3, 20.) und wählt aus der großen Zahl seiner μαθηταί, nach eignem freien Ermessen, die Zwölf (3, 14.). Ihre Aufgabe ist, ihm als Sendboten zu dienen, und wenn das nicht, unausgesetzt um ihn zu seyn — ἵνα ὦσι μετ' αὐτοῦ καὶ ἵνα ἀποστέλλῃ αὐτούς —.

Sie kehren zurück in des Herrn Wohnung — καὶ ἔρχονται εἰς οἶκον, — Schaaren drängen sich herzu, er hat nicht Raum noch Zeit zum Essen, er eilt hinaus und lehrt sie. Seine Verwandte (sie mochten mit der 3, 8. erwähnten Menge aus Jerusalem vom Feste gekommen seyn, denn das Passahfest war eben vorüber [14]), wie wir unten sehen

14) Auch Schleiermacher („über die Schriften des Lukas" I. S. 82.) denkt hier an die Rückkehr von einer Festreise. Die Vermuthung, Jesus möchte mit der Festkaravane gereist seyn, glauben wir widerlegen zu können, aber schmerzlich berührt uns die wegwerfende, ungerechte Meinung, die der auch uns so ehrenwerthe, theure Gottesgelehrte über Markus hat. Er will zwar nicht mit Griesbach behaupten, Markus habe unsern ganzen Lukas vor sich

Digitized by Google

werden), in der Meinung, es sey eine krankhafte Ueberspanntheit, wollen ihn aus der Menge hinweg heimführen. In der Meinung bestärken sie die aus Jerusalem herbeigekommenen γραμματεῖς, die ihn sogar der Zauberei beschuldigen. Er warnt sie vor der Sünde wider den heiligen Geist, läßt jene nicht vor und schärft den Seinen das „ποιεῖν τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ" ein (3, 35., vgl. Joh. 6, 40.). Ein anderes Mal — καὶ πάλιν — lehrt er am See, um des Gedränges willen, von einem Boote aus, in Gleichnissen. Ueber das erste, vom Säemanne, erhalten die μαθηταὶ auf ihre Frage nähern Aufschluß, und ihnen legt er — κατ' ἰδίαν — Alles aus (4, 10. 34.). Am Abend heißt er sie (es scheint, dem Andrange zu entkommen) über den See fahren, so wie er eben war. Ein Sturmwind überfällt sie, die Wellen schlagen ins Boot, es ist in Gefahr zu sinken; Er, auf ein Kissen das schlummernde Haupt gelehnt, wird geweckt, und Wind und Meer schweigen auf sein Geheiß (4, 41.). Jenseits in Gadarene (5, 1.) heilt er einen Dämonischen. Die Dekapolis wird aufmerksam (5, 20.). Nach der Rückfahrt drängen sich am Ufer Viele zu ihm heran, unter ihnen der Synagogenvorsteher Jair. Auf dessen fußfällige Bitte folgt er ihm in sein Haus, heilt unterwegs eine Blutflüssige durch bloße Berührung seines Gewandes und ruft Jair's Tochter ins Leben zurück (5, 41.).

---

gehabt, aber läßt ihn doch hier aus Lukas schöpfen und diesen mißverstehen. Uns scheint gerade hier Alles aus ursprünglicher Nachricht entlehnt, uns dünkt, wie musivisch auch die Mittheilungen seyen, um mit Gfrörer zu reden, hier ist einem wohl, wie in der Alpenluft, der reine freie Geist der Historie weht einen an so frisch, als sähe man die Fußtapfen des Herrn und hörte das Rauschen seines Gewandes. Uebrigens verdanken wir dem erstgenannten viel auch auf diesem Gebiete, und Gfrörer's Urtheil über ihn, „als zeige sich ein Mangel geschichtlichen Gefühls in seinen Werken nirgends abstoßender, als in dem über Lukas," desavouiren wir als ein leidenschaftliches.

Digitized by Google

Er entfernt sich aus Stadt und Gegend. Seine μαθηταὶ folgen ihm (6, 1.). In Nazareth lehrt er am Sabbath in der Synagoge, aber sie nehmen Anstoß an seiner Herkunft. Ihre ἀπιστία verwundert ihn, er heilt wenige Sieche, durchwandert die Flecken umher und lehrt (6, 6.).

Jetzt erfolgt die erste Aussendung der Zwölf. Er sendet sie zu Zweien, ertheilt ihnen Macht über Dämonische und instruirt sie näher (6, 7—11.). Sie predigen Buße, heilen viele Dämonische und viele Sieche, die sie mit Oel salben (6, 13.). Sein Ruf war inzwischen zu Herodes gedrungen, welcher Johannes enthauptet hatte und nun meinte, er sey von den Todten erstanden (6, 16.). Des Enthaupteten Leichnam bestatteten seine Schüler, die Zwölf aber sammeln sich wieder zu Jesu — καὶ συνάγονται οἱ ἀπόστολοι πρὸς τ. Ἰ. — und berichten ihm. Ihnen Ruhe zu verschaffen, nimmt er sie, bei dem wachsenden Zulaufe, mit sich besonders über den See. Die Menge merkt's und folgt zu Fuß um den See herum (über Bethsaida Julias), ja man kommt ihm zuvor. Ihn jammert ihrer geistlichen Verwaistheit, er lehrt sie lange und gegen Abend speist er ihrer 5000 mit fünf Broten (6, 44.). Den Jüngern gibt er auf, um die aufgeregte Menge desto leichter zu beruhigen und zu zerstreuen, vor ihm nach Bethsaida (auf dem westlichen Ufer) hinüberzufahren, er selbst zieht sich allein ins Gebirge zurück (6, 46.). Sie leiden Noth vom Gegenwinde; nach drei, ehe es tagt, sehen sie ihn, gleich einem φάντασμα, auf dem See wandeln, er gibt sich zu erkennen, beruhigt sie, der Wind schweigt, sie sind am Lande. Es ist das Land Genezareth (6, 53.). Man erkennt ihn, und wo er durchkommt, in Stadt und Land, führt man ihm Kranke zu, die genesen (6, 56.). Bei Kapernaum (7, 1., vgl. mit 7, 17.) umringen ihn jerusalemitische γραμματεῖς und setzen ihn zur Rede darüber, daß einige seiner μαθηταὶ (der Herr stellte es also, als ein ἀδιάφορον, in ihren freien Willen) mit ungewaschenen

Digitized by Google

Händen äßen. Er straft sie wegen ihrer Werk- und Scheinheiligkeit (7, 6.), wendet sich sodann an das Volk und belehrt es darüber, und zuletzt seine μαθηταὶ daheim insbesondere (7, 14. 17.).

Er verläßt wieder die Gegend am See auf längere Zeit und wendet sich (κἀκεῖθεν ἀναστὰς ἦρχ., so bei der ersten Entfernung von Kapernaum, 1, 35., so bei der letzten, 10, 1., wofür 6, 1. καὶ ἐξῆλθεν ἐκεῖθεν) zunächst nach der phönicischen Grenze zu (7, 24.), wo er, von einer Syrophönicierin dringend angelegen, sofort ihre dämonische Tochter heilt, von da in den Grenzbezirk der Dekapolis (7, 31.), jenseits des Sees, wo er einen schwer redenden Tauben heilt, was großes Aufsehen erregt (7, 32. 37.). Um die Zeit speist er mit 7 Broten bei Viertausend (8, 9.), fährt herüber in die Gegend Dalmanutha (8, 10.), wo sogleich Pharisäer ihn antreten und Zeichen begehren, und entfernt sich alsbald über den See nach Bethsaida (Julias, 8, 22.), wo er einen ihm vom Lande zugeführten Blinden heilt (8, 26.). Von hier wandert er mit den μαθηταὶ in die Flecken des Gebiets Cäsarea Philippi. Auf dem Wege fragt er sie, wofür die Leute und wofür sie ihn halten, und auf Petri Bekenntniß verkündigt er seine Verwerfung vor dem hohen Rathe und sein Auferstehen (8, 31.). Denselben Jünger, der ihm Einrede zu thun wagt, straft er öffentlich, und vor allem Volke fordert er von den Seinen Selbstverleugnung bis zum Tode, verheißt ihnen dagegen das Kommen des Reiches Gottes in Kraft, das einige von ihnen erleben würden (9, 1.). Sechs Tage darauf zieht er sich mit Dreien aus der Zahl der Zwölf zurück auf einen hohen Berg, wo sie ihn verklärt sehen und beim Herabsteigen den Befehl empfangen, von dem Gesichte zu schweigen, bis er auferstanden (9, 9.). Die andern μαθηταὶ findet er mitten unter der Menge im Dispüt mit γραμματεῖς (9, 14.). Einen dämonischen Taubstummen, den sie nicht heilen gekonnt, heilt er und erklärt

Digitized by Google

ihnen daheim, woran es ihrerseits gelegen (9, 29.). Von da wandern sie (wahrscheinlich westwärts um den See Merom, auf dem nächsten Wege und ohne Aufenthalt) Kapernaum zu durch Galiläa (9, 30.)[15]. Er wiederholt die Anzeige von seinem Leiden und Auferstehen. Daheim in Kapernaum beschämt er die Zwölf wegen ihres unterwegs geäußerten Ehrgeizes und empfiehlt ihnen, in feierlich erhabener Stimmung, mit dem Ernste der hingebenden Selbstverleugnung den Frieden unter einander (9, 50.).

2.

Das ist der Inhalt unseres Berichts. Eine nähere Beleuchtung desselben ergibt, daß die darin mitgetheilten Thatsachen zwar Jesu Wirksamkeit in Galiläa nichts weniger als erschöpfen, vielmehr um einzelne Zeitpunkte sich auffallend zusammendrängen, zwischen welchen sie uns weite beklagenswerthe Lücken lassen, daß sie aber gleichwohl in einem Zusammenhang und einer Aufeinanderfolge vor Augen treten, die für sich selbst reden. Es ist — so scheint es —, als ob unser Evangelist an Ort und Stelle sich selbst habe orientiren wollen, und ein betagter Einwohner Kapernaums, ein Freund des Herrn, ihm vertraulich erzählt hätte, was er als Jüngling von ihm erfahren, durch eigene Anschauung und durch Hörensagen, etwa in dieser Weise: „Ein Fremder, aus unserem Volke und von unserer Hochebene, man nannte ihn Jesus, den Zimmermann aus Nazareth (Mark. 6, 3.), erscheint in unserer Niederung am See

15) „Παρεπορεύοντο διὰ τῆς Γ." (9, 30.) können wir nicht wie schon Erasmus in seinen Paraphrases in N. T. „his rebus peractis coepit proficisci in Iudaeam, praeterita Galilaea," fassen, sondern gleichbedeutend mit dem ἀναστρέφεσθαι bei Matth. (17, 22.) mit dem Nebenbegriffe des „zur Seite Wandelns" längs Galiläa's, auf der Ostgrenze desselben, westlich vom Jordan, nach Süden eilend, wahrscheinlich wegen der Nähe der σκηνοπηγία, welche Jesus in Jerusalem zu feiern beabsichtigte, trotz Joh. 7, 8.

Digitized by Google

und tritt in dieser Stadt[16]) auf, begleitet von mehreren Männern aus der Umgegend, deren einige hier ansässig. Er verweilt nur kurz. Er predigt in unserer Synagoge, daß Alle staunen, heilt gleich darauf einen Wahnwitzigen, einen Dämonischen, bleibt den Tag im Hause Simon's, eines seiner Begleiter, heilt bis spät in die Nacht allerlei Kranke, die ganze Stadt ist in Bewegung. Herodes, unser damaliger Fürst, war verhaßt, zumal er einen Gerechten aus Israel, Johannes, eingekerkert. Von dem war Jesus getauft und anerkannt, und wir Alle sahen auf ihn als unsern Befreier, von Gott uns gesandt. Doch am nächsten Morgen war er verschwunden sammt seinen Begleitern. Wie verlautete, hatte er erst unsere Seelandschaft[17]) durchzogen, dann ganz Galiläa nach allen Sei-

16) Lukas (4, 16.) läßt Jesum nach Johannis Festnehmung zuerst in Nazareth auftreten und zur Stadt hinausgestoßen werden, Matth. (4, 13.) läßt ihn Nazareth verlassen und nach Kapernaum förmlich übersiedeln. Markus läßt ihn einfach nach dieser Stadt zuerst gehen und von seinen Reisen immer wiederkehren, als dem Mittelpunkt einer Gegend, aus der seine vertrautesten, auch wohl meisten Jünger waren. Anders ist hier auch wohl das Wort „Wohnsitz" nicht zu fassen.

17) Unter den κωμοπόλεις (1, 38.) versteht Markus kleinere und größere Landstädte, dergleichen neben Tiberias, der damaligen galiläischen Hauptstadt, verschiedene am See lagen. Mark. 6, 56. werden unter den Ortschaften in der γῆ Γεννησαρέτ, die Jesus besuchte, außer κῶμαι und ἀγροὶ ausdrücklich auch πόλεις genannt. Wenn Mark. 6, 6. in der Umgegend von Nazareth nur κῶμαι genannt sind, so ist das Wort nicht zu premiren, denn 8, 23. 26. heißt so auch die gaulanitische Bethsaida (nicht die galiläische Bethsaida, Joh. 12, 21., am westlichen Seeufer), welche der Tetrarch Philippus zur Stadt erhoben und nach August's Tochter Julias benannt. In der von Herodes Antipas prächtig erbauten Tiberias war damals der königliche Hof und das Staatsarchiv, — wegen ihrer heidnischen Tempel war sie den strengern Juden unrein, deren wenige darin wohnten. Aus Rücksichten auf das Volk und seinen heiligen Beruf mochte der Herr sie vermeiden.

Digitized by Google

ten. Monate waren vergangen, da erscheint er wieder unter uns, es war im Frühjahre, die Saat eben im Reifen. Die Zahl seiner Begleiter hatte sich ansehnlich vermehrt, aber die ersten waren noch darunter. Er that nun noch auffallendere Zeichen, Aussatz, Gicht, Atrophie wichen seinem Gebote. Der Zulauf ward stärker, auch unser Einnehmer, Levi, verließ den Zoll am See und folgte ihm, aber lauter, entschiedener wurde auch der Widerspruch. Das erste Mal schwärmte hier Alles für die Freiheit von Rom und seinem herodianischen Anhange, für die von Ihm zu hoffende Herstellung einer glänzenden Theokratie; die Aufregung unserer Bevölkerung war politischer Art, aber wir bewunderten Jesum und hingen ihm an. Dießmal war es schon anders. Den Zeloten unter uns, die eben so heftig für die väterlichen Satzungen, als für politische Selbständigkeit und den Widerstand gegen alles Ausländische eiferten, unseren Pharisäern, gefiel er nicht, weil er ihren Eifer nach beiden Seiten hin nicht theilte, vielmehr auf den Kern, die Gesinnung, drang. Dazu kamen Schriftgelehrte aus Jerusalem, die recht eigens darauf ausgingen, des Volkes Begeisterung für ihn zu dämpfen. Die beobachteten ihn auf jedem Schritte und Tritte und wirkten abmahnend auf seine Begleiter, auf das Volk, so viel sie nur konnten. Je mehr sie ihn zu erkennen glaubten, desto weniger war er ihr Mann, kein Frommer, kein Patriot in ihrem Sinne, dazu ohne Rang und Stand, ein Galiläer, ein Zimmermannssohn; immer bestimmter traten sie wider ihn auf, bald im Bunde mit Johannesjüngern, die ihrem Satzungswesen mehr sich fügten, bald sogar mit Herodianern, um ihn zu stürzen. Aber sein Anhang mehrte sich, wie der Zulauf von allen Enden, zumal nach dem Feste. Tausende von Galiläern, die aus Jerusalem vom Passah kamen, darunter auch seine Mutter, Geschwister und Verwandten, und viele Andere unseres Volkes, aus allen Gegenden Palästina's und jenseits jener Grenzen,

Digitized by Google

sammelten sich um ihn am See, Reiche und Arme, Gesunde und Kranke, er aber mühte sich um sie Tag und Nacht, lehrte, heilte, ermahnte, tröstete; rastlos war sein Eifer, aufopfernd seine Liebe, daß sogar seine Verwandte von seinen Feinden sich überreden ließen, er sey überspannt und von Sinnen. Da säumte er nicht länger; dort im Abend der Stadt, auf einer Anhöhe, wo er im Gebet übernachtet, wählte er aus der großen Zahl seiner Begleiter die erprobtesten, ihrer zwölf[18]), die sogenannten Apostel, und setzte sie als seine Sendboten feierlich ein

18) Die Auswahl und Einsetzung der Zwölf in ihr specifisch bestimmtes Verhältniß zu Christo nennt Schleiermacher (a. a. O. S. 84.) ein Ereigniß, das an sich für die Lebensgeschichte Christi viel wichtiger sey, als einzelne Reden, und glaubt dennoch nicht, daß es so eine feierliche Berufung gegeben habe, vielmehr das besondere Verhältniß der Zwölf sich allmählich von selbst so gestaltet habe. Er beruft sich auf alle Evangelisten, welche bis auf Markus durch ihr Schweigen seine Ansicht bestätigen sollen. Damit ertheilt er indirect dem Markus ein nicht geringes Lob, das er übrigens, was Schleiermacher auch dagegen aufbringe, mit Lukas theilt. Dieser ergänzt ihn trefflich sowohl durch das, was er 6, 12. voranschickt, als auch durch das, was er 6, 20—49. folgen läßt; denn hat die Rede auch eben keine vorzügliche Beziehung auf künftige Lehrer, so wird sie uns doch, in dieser Beziehung und so individualisirend aufgefaßt, bedeutend und wahrhaft ergreifend. Daß sie einen Maßstab an die Hand gibt zur richtigen Würdigung der mit ihr identischen, Matth. 5 ff., darin pflichten wir Schleiermacher vollkommen bei, auch darin, daß die Benennung „Apostel" nicht von Jesu ausgegangen, vielmehr unter seinen Freunden sich allmählich festgestellt haben mag, wofür wiederum Markus als Autorität gelten kann (vgl. Mark. 3, 14. und 6, 7. mit 6, 30.). Daß Markus nicht allein davon berichtet, sieht Gfrörer („die heilige Sage" I. S. 136.) richtiger: „als einen selbständigen Zug aus dem Leben des Erlösers beschreiben uns die zwei (?) Synoptiker die Einsetzung der Apostel," — aber gerade ihre verhüllte Darstellung mochte ihn verleiten zu meinen, in demselben Augenblicke, wo sie als Apostel vor uns auftreten, würden sie auch ausgesandt. Wie Lukas hier Licht bringt in den Matthäus, so Markus in beide.

Digitized by Google

durch eine schöne, ergreifende Rede, aus der uns Manches aufbehalten ist. Aber sogleich sandte er sie noch nicht aus, behielt sie noch Monate lang um sich, befestigte ihre Erkenntniß, lehrte vor ihnen das Volk in und ohne Gleichniß, that neue und immer größere Zeichen auf, jenseits und diesseits des Sees, ja rief hier unseres weiland Synagogenvorstehers Jair Tochter ins Leben, so daß seine Feinde ihm ein Bündniß mit Satan schuldgaben, der ihm die Kräfte verleihe. Die Meisten unter uns, von weltlichen Interessen beherrscht, staunten, ehrten ihn, aber zweifelten, wie seine nächsten Verwandten, doch gab's auch hier stille, ernstgesinnte Gemüther, die an ihn glaubten, obgleich sie von der Gnaden- und Segensfülle der geistlichen Theokratie, die er stiften wollte, nur schwache Ahnungen hatten. Bald verließ er uns wieder, nach der Ernte, mit den Zwölf und den andern Jüngern, wandte sich nach Nazareth und der Umgegend, und sandte nun erst die Zwölf, je zwei und zwei, aus, nachdem er ihnen Macht gegeben, Dämonische und Kranke zu heilen. Sie, wie der Herr, durchzogen das Land Israel und erfüllten es allenthalben mit der Botschaft vom Reiche Gottes. Nach geraumer Zeit fand sich Jesus wieder ein, und gleich darauf die Apostel, nach Johannes des Täufers Enthauptung. Dessen Mörder war verhaßter denn je, die Aufregung im Volke groß. Alles drängte sich mit Ungestüm zu Jesu. Er entfernte sich über den See, aber zu Tausenden strömten sie, auf dem Fußweg über Bethsaida, ihm nach. Hier speiste er sie wunderbar und verstärkte in ihnen den Eindruck seiner messianischen Sendung, aber um sie über ihre weltlichen Messiashoffnungen zu enttäuschen, entzog er sich ihnen, fand sich mit den Jüngern diesseits des Sees zusammen, und zum letzten Male — dieß war er sich aufs klarste bewußt — durchwandelte er mit ihnen, wie zum Abschiede, seine und ihre Heimath. Zunächst die Landschaft Genezareth, wo er,

Digitized by Google

gegenüber den pharisäischen Gegnern aus Jerusalem, dem Volke bedeutete, wie die wahre Reinigung und Weihe sittlicher Natur sey, darauf das ganze galiläische Hochland, bis hin zur phönicischen Grenze, und wieder zurück bis zur Dekapolis jenseits unseres Sees, landete diesseits bei Magdala, fertigte die auch hier ihm auflauernden Feinde ab, begab sich über Bethsaida in die Gegend von Cäsarea Philippi und kehrte nach seiner Verklärung zum letzten Male in Kapernaum ein, um nach kurzem Aufenthalt es auf immer zu verlassen."

Es scheint so, sagten wir, als habe Markus diesen Theil seines Berichts von Augenzeugen in Kapernaum empfangen; den Eindruck macht er theilweise, und doch wieder macht die ganze Art der Zusammenfügung der Einzelheiten darin es mehr als zweifelhaft. Daß „καὶ ἔρχεται" (1, 40.) vor Kapernaum geschieht, merkt man erst aus dem wie zufällig dahin gerathenen „εἰς πόλιν" (1, 45.); daß „τὸ ὄρος" (3, 13.) in Kapernaums Nähe zu suchen, aus „εἰς οἶκον" (3, 20.); daß die Ausgesandten sich in Kapernaum um den Herrn sammeln (6, 30.), daß die ὅλη περίχωρος (6, 55.) die Niederung am See zwischen dem Landungsplatz und Kapernaum, und die Zusammenkunft der Pharisäer mit ihm nahe dabei ist (7, 1.), aus dem Folgenden, namentlich aus εἰς οἶκον (7, 17.). Die Verknüpfungsformeln liegen nicht zu Tage, sind vielmehr wie absichtlich versteckt, und doch flicht sich, wie unbewußt, ins Gewebe der Darstellung ein chronologischer Faden ein, der Alles naturgemäß vermittelt. Die schriftlichen Quellen, Aufsätze und Sammlungen waren unserem Synoptiker mit den andern gemein, wenigstens zum Theile, aber mochte er ursprünglichere, correctere haben, oder sie fleißiger benutzen, seine Darstellung im Einzelnen ist genauer und anschaulicher, und für richtige Zeitbestimmung, die bei den andern so verwirrend ist, mußten ihm uns unbekannte Hülfsmittel zu Gebote stehen.

Digitized by Google

Die galiläische Wirksamkeit Christi legt sich nach diesem Bericht in vier bedeutenderen Momenten dar, um welche fast alle Reden und Thaten sich gruppiren, ihrer Eröffnung, ihrer Erweiterung, ihrer erhabensten Entfaltung und ihrem Schlusse, alle vier in und um Kapernaum, am See Genezareth sich vollziehend: die Eröffnung durch sein öffentliches Auftreten in Begleitung von Jüngern (1, 21.), die Erweiterung durch die Berufung und Zulassung einer immer größern Anzahl und die Auswahl und Einsetzung der Apostel (3, 13.), die erhabenste Entfaltung durch das Zeichen der Speisung nach vollendeter Mission der Zwölf (6, 41.), der Schluß durch feierlich ernste Ermahnungen nach der letzten Reise durch Galiläa und wiederholte Hinweisung auf seinen Tod (9, 50.). Zwischen diesen Momenten liegen monatlange Intervalle, welche kein Evangelist (auch der vierte nur theilweise, Joh. 4, 43—5, 47. und 6, 22—7, 9.) ausfüllt, wo vor dem Auge des Lesers das Bild Christi mehr oder weniger verschwindet, um desto heller über der Landschaft am See und seinem Kapernaum aufzuleuchten. Viermal verläßt er diese Gegend und wir verlieren seine Spur das erste und dritte Mal auf Galiläa's Bergen und Ebenen, das zweite und vierte Mal über dessen Grenzen hinaus, und der Bericht macht durch chronologische und andere Winke möglich, mit der Länge der Intervalle die Momente, die sie begrenzen, festzustellen.

Für das erste jener Momente gibt der Bericht die beiläufige Notiz: „*μετὰ τὸ παραδοθῆναι τὸν Ἰωάννην*" (1, 14.). Das würde völlig genügen, wüßten wir den Zeitpunkt der Festnehmung des Täufers. Setzen wir vorläufig als das Jahr der Taufe Christi das Jahr 30 seines Lebens (nicht unserer Aera, und zwar so, daß er am Anfange des Jahrs 30 sein dreißigstes Jahr zurückgelegt hatte, und wir mit Dionysius nach dem zu seiner Zeit zu Rom noch immer gebräuchlichen Anfange des Con-

Digitized by Google

sularjahrs auf den ersten Januar den Jahresanfang setzen), und nehmen — wozu die Lage der Sache in unserem Bericht und das vierte Evangelium uns berechtigen — den Spätherbst desselben Jahrs für die Festnehmung an, so würde das erste Auftreten des Herrn in Kapernaum nach denselben in den November des Jahrs 30 fallen, folglich auch die Heilung des Dämonischen und der Schwiegermutter Petri, und sein Lehren und Wirken in der Niederung am See und durch die ganze Provinz in die Zeit vom November 30 bis einige Wochen vor dem nächstfolgenden Passahfeste.

Für das zweite jener Momente haben wir einen chronologischen Fingerzeig in der beiläufigen Notiz von dem Wandeln „διὰ τῶν σπορίμων" (2, 23.). Dieses Aehrenraufen mußte in der Zeit der reifenden Gerste geschehen, was Lukas bestätigt, indem er den Tag als das σάββατον δευτεροπρωτον (6, 1.)[19]) bezeichnet. Nach al-

19) Während des zweiten Tempels wurden (Ideler a. a. O. I. S. 514.) alle wichtige Feste, namentlich auch der erste und letzte Tag des Passah, verdoppelt, und dieses Fest acht Tage lang gefeiert, von denen jedoch nur der 1., 2., 7. und 8., also der 15., 16., 21. und 22. Nisan Sabbathe oder eigentliche Feiertage waren. Daß der zweiterste Sabbath des Lukas nicht einer von diesen vier Feiertagen ist, sofern sie auf einen der Wochentage, außer dem Sonnabende, fallen, geht aus Mark. 2, 23. hervor, wonach es ein wirklicher Sabbath, ein Sonnabend, ist. In Jahren, wo, wie beim letzten Passah Christi, der hohe Ostersabbath, als der 15. Nisan, und der Wochensabbath auf Einen Tag fallen (denn daß die Synoptiker den Todestag, der auf den 14. Nisan traf, auf den 15. festsetzen, hebt Johannis Zeugniß 18, 28 — 19, 14. nicht auf), kann der zweiterste Sabbath, wenn es auch da einen gab, kein anderer seyn, als der 22. Nisan, der Wochensabbath und Feiertag zugleich ist, aber dem ersten Sabbath der Festwoche nachstehend; in andern Jahren ist es wohl der in die Festwoche fallende Wochensabbath, dem der die Festwoche beginnende Festsabbath ja immer voranging, aber nie unmittelbar, weil der 15. Nisan nie auf einen Freitag treffen durfte, — solcher Sabbath war dann

Digitized by Google

len Berichten der Reisebeschreiber fängt die Gerste in Palästina etwa vierzehn Tage nach der Frühlingsnachtgleiche zu reifen[20]) an, die mit der Gerste beginnende Ernte durfte aber erst vor sich gehen, nachdem das Omer, d. h. die ersten reifen Aehren als Erstlinge der Ernte am zweiten Tage des Passahfestes zum Opfer dargebracht waren. Daß die Gerste in der Ebene Jericho's und am See Genezareth schon in den ersten Tagen unseres Aprils, wegen des tropischen Klima's, zur Reife kommt, hindert uns nicht, das Aehrenraufen in die zweite Hälfte des Aprils zu setzen. Demnach fällt die Heilung des Aussätzigen (1, 40.) und damit die Rückkehr des Herrn in die Seeniederung etwa nach der Mitte des März des Jahrs 31., und die erst „δι' ἡμερῶν" (2, 1.) erfolgte Einkehr in Kapernaum nach der Mitte des Aprils, also noch vor die Passahwoche, die Heilung des Gichtbrüchigen und die Berufung des Levi[21]). Acht Tage nach der Passah-

in der Festwoche der einzige und erste, aber dem hohen Osterfabbath an Dignität nachstehend, daher wohl der Name.

20) Ideler a. a. O. II. S. 420.

21) Ob unter den erwählten δώδεκα der nur etwa 3 Monate vor deren Aussendung, 14 Tage vor deren Einsetzung berufene Levi war? Nach Matthäus ohne Frage, — der nennt den Namen Levi nicht. Aber ob es bei ihm nicht spätere Ausdeutung? Auffallend, daß Markus bei der Berufung nur „Levi, Alphäi Sohn, am Zolle" nennt, ähnlich Lukas, und beide bei dem Namenverzeichnisse der Zwölf bloß „Matthäus" als einen derselben nennen, auch ohne den Zusatz: „Zöllner". Wahrscheinlich bleibt gleichwohl, daß der am Zolle berufene Levi nicht bloß dem weitern Jüngerkreise angehörte. Daß er nur erst wenige Tage vor der Einsetzung beim Herrn gewesen, während die hervorragendsten unter den übrigen ein volles Novizenjahr, thut nichts zur Sache. Eines solchen bedurfte es hier nicht, wie bei den γραμματεῖς. Bei denen war rabbinistische Gelehrsamkeit das, was die Licenz zum öffentlichen Lehren bedingte, so daß man zu deren Erwerb regelmäßig einige Jahre תַּלְמִיד, Schüler, und darauf College bei einem Rabbi gewesen sehn mußte (vgl. Tholuck „Commentar zu dem Evangel. Joh." bei Kap. 7, 15.), — bei Jesu war es die echte theokra-

Digitized by Google

woche, an einem Sabbathe (ἐν ἑτέρῳ σαββάτῳ, Luk. 6, 6., was Mark. 3, 1. durch πάλιν mehr angedeutet ist) geschah die Heilung des Atrophischen und die Berathung der Pharisäer mit den Herodianern, und in den nächsten Tagen, etwa Anfang Mai 31 (denn kaum hat Jesus sich an den See zurückgezogen, schaarten sich Galiläer, Judäer, Idumäer ꝛc. — πολὺ πλῆθος, 3, 7. — um ihn um die Zeit, wo die Festkaravanen zurück seyn mußten) die feierliche Einsetzung der Zwölf. Noch verweilt er hier eine Zeitlang, weist die Störung durch seine Verwandten ab, lehrt in Gleichnissen, mit besonderer Aufmerksamkeit und Rücksicht auf die Zwölf (4, 10. 34.), gebietet dem Sturme, heilt jenseits und diesseits des Sees, weckt Jair's Kind, und nun erst, wohl nach der Erntezeit, die auf der Hochebene bis in die zweite Hälfte des Mai dauerte, etwa Ende Mai, entfernt er sich in der Richtung nach Nazareth. Da verweilt er kurz, durchwandert die Ortschaften der Umgegend (zwischen den Ebenen Sebulon und Esdrelon, dem Thabor und dem an seinem Fuße entspringenden, am Fuße des Karmel mündenden Kison) und veranstaltet von hier aus, etwa Anfang Juli 31, die erste Aussendung der Zwölf. Wo und wie lange sie missionirt, und wo Jesus mit den andern μαθηταὶ unterdeß geblieben? Darüber unten, unser Bericht schweigt. Doch

für das dritte jener Momente, in welchem die Wirksamkeit des Herrn in Galiläa culminirt[22]), die Speisung,

---

tische Gesinnung, als der Boden, in welchem der Glaube an Seinen Namen wurzelt und erstarkt; denn die natürlichen Gaben wurden durch Seinen Geist erweitert, erhöht und geheiligt, der den „γραμματεὺς μαθητευθεὶς εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν" (Matth. 13, 52.) bildet.

22) Zu beachten ist, wie bei Markus die Handlung natürlich fortschreitet, einfach, kunstlos, wie in gesunden dramatischer Entwickelung, wie er wandelt und wirkt zuerst ohne Widerspruch, dann im Kampfe, im zunehmenden, mit übelwollenden Gegnern, die

Digitized by Google

gibt er, wieder beiläufig, mehr als einen chronologischen Fingerzeig: a) in der Zwischenbemerkung (6, 14.), „Herodes, auf die Kunde von Jesu Thaten, habe geäußert, der Täufer sey von den Todten erstanden." Hieran knüpft Markus die Wiedervereinigung der Sendboten mit ihrem Herrn in Kapernaum (6, 30.), aber, wie es scheint, nicht sowohl an die Aeußerung des Tetrarchen — die etwas später gethan seyn mag, so wie eine ähnliche, von den Jüngern angeführte (8, 28.), — als vielmehr an die Thatsache der Enthauptung des Täufers. Denn nachdem er erzählt (6, 29.), „des Täufers Jünger hätten seinen Leichnam bestattet," fährt er fort: „und die Apostel sammelten sich zu Jesu." Aehnlich die andern Synoptiker. Einer

sich verstärken, er in steter Umgebung von ernstgesinnten Männern, die ihm folgen, in wachsender Anzahl, engere und weitere Kreise um ihn bildend, — wie seine δόξα als des Gesalbten Gottes sich durch Rede und That in immer größerer Oeffentlichkeit entfaltet, die Wunderwirkungen vom Leichtern zum Schwerern übergehen, von der Heilung Dämonischer, über welche auch Andern Macht gegeben ist, an, durch die Heilung von Fieberkranken, Aussätzigen, Gichtischen, Atrophischen hindurch, bis zur Stillung des Meers, der Hülfsleistung durch bloße Berührung seines Gewandes, der Todtenweckung in einer Kammer, und später bis zur Brotvermehrung vor Tausenden sich eine Steigerung bemerklich macht. Diese Brotvermehrung ist die außerordentlichste Offenbarung des ihm einwohnenden „πᾶν τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος" (Kol. 2, 9.), des die ganze Menschheit im Glauben allmählich erfüllenden (Ephes. 3, 19.), — und ein factischer Beweis, daß die Natur mit ihren Kräften im Dienste Gottes stehe, und was sie nach Causalgesetzen, Er, ihr Gesetzgeber und Herr, und Er allein durch das Wort seines Mundes leiste. Da Joh. 6, 26. zu Mark. 8, 17. paßt, so hat man vermuthet, dieser möchte die zweite Speisung aus späterer Sage eingeschoben haben. Daß Lukas davon schweigt, besagt nichts, er schweigt von Allem, was zwischen der Speisung und den Reden bei Paneas vorgegangen. So gut der Herr Grund und Anlaß hatte, das erhabenste aller seiner Zeichen, das in Bethanien, in Kapernaum unter minder Aufsehen erregenden Umständen zu anticipiren, so konnte er ihn auch haben, die Speisung zu wiederholen.

Digitized by Google

alten-Tradition zufolge wird in der griechischen und römischen Kirche der Jahrestag „decollationis Baptistae" am 29. August gefeiert, ihr widerspricht aber eine uralte und gewichtigere, welche uns Matthäus (14, 12.) überliefert, daß Johannis Jünger nach dessen Bestattung Jesu die Nachricht gebracht, und dieser sich sofort über den See in eine Wüste entfernt habe, was nach Joh. 6, 4. etwa sieben Monate später anzunehmen ist, also Ende März d. J. 32. — b) in der flüchtigen Hindeutung auf den außerordentlichen Zulauf, der nach Jesu Rückkunft am See stattfand und in ähnlicher Art bisher nur einmal (3, 7.) berichtet ist. Dort wie hier war nicht Zeit zum Essen (3, 20 — 6, 31.); dort wie hier drängten sich Tausende zu ihm heran. Dort erklärt sich das Ungewöhnliche des Zulaufs aus der Rückkehr der galiläischen Festkaravanen, an welche zahlreiche Festbesucher aus anderen Gegenden, aufmerksam geworden auf Jesum durch die Berichte der Galiläer, sich angeschlossen hatten; hier deutet Alles auf einen aufregenden Eindruck, welchen irgend ein die patriotischen Sympathien verletzender Vorgang, wie die Ermordung eines Gerechten aus Israel durch einen römisch-edomitischen Despoten, muthmaßlich eben hervorgebracht. Geflissentlich sucht Jesus die Zurückgezogenheit, aber stürmisch eilen sie ihm, beim Mangel an Fahrzeugen (6, 33., vgl. mit Joh. 6, 22.), zu Fuß nach in die Wüste, und es bedurfte aller möglichen Vorsicht, um den Geist des Aufruhrs zu beschwichtigen, der nach Johannes (6, 15.) in den Gemüthern gährte. c) in der zufälligen Notiz (6, 39.), „der Herr habe sie sich lagern lassen, nach Tischgesellschaften, „ἐπὶ τῷ χλωρῷ χόρτῳ". Der grünende Graswuchs — denn der Spätregen fällt im März und April vor der Erntezeit — weist aber auf die von Johannes (6, 4.) ausdrücklich gemeldete Nähe des Passah hin, und wir irren schwerlich, wenn wir die Speisung, deren Eindruck bei den Jüngern durch ihre wunderbare Errettung in der

Digitized by Google

darauf folgenden Nacht auf der Rückfahrt[28]) verstärkt werden mußte, um den Anfang April 32 setzen.

Für das vierte jener Momente, den Abschied von Galiläa, insonderheit von der Landschaft am See, gibt unser Bericht gar keine Zeitbestimmung, auch nicht in leisen Winken. Was er nach dem Abschiede mittheilt, als auf der Reise erfolgt, die ohne bemerkbare Unterbrechung in einem fort durch Peräa über Jericho nach Jerusalem geht, läßt vermuthen, er setze den Abschied nahe vor die letzte entscheidende Katastrophe, etwa in den Anfang April des Jahres 33, als wüßte er eben so wenig vom letzten Halbjahre der außergaliläischen Wirksamkeit Jesu, als vom ersten. Und doch haben wir den Abschied schon in den

28) Selbst wenn das „περιπατεῖν ἐπὶ τῆς θαλάσσης", das sie gesehen, ein φάντασμα gewesen, bleibt das Wunder der Rettung. Konnte Jesus den Weg, den Hunderte am Morgen vorher gegangen, um den See herum im Norden (bei Tallahnihje, oberhalb des Sees, ist der Jordan schmal und seicht, das Durchwaten ohne Schwierigkeit und etwas Gewöhnliches; vgl. von Raumer „Palästina", S. 58 und S. 123. Note), bequem zurückgehen, um auf dem Westufer die Jünger zu treffen, konnte er hier, im Süden von Kapernaum, vom Fahrzeug aus, das noch mit Wind und Wellen kämpfte, gesehen werden, so, als ob er auf dem See wandle, in früher Dämmerung, so haben wir keine Verpflichtung, das Wunder, das hier geschah, ohne Noth zu vermehren, dürfen es aber auch den Jüngern nicht verargen, wenn sie sich es nicht nehmen ließen, was sie gesehen, wie er auf den Wogen gewandelt. Die Scene mit Petrus kann der spätern Sage angehören, deren Ursprung in Joh. 21, 7. vielleicht zu suchen. Aber der dem Sturme gebot, wie sollte er nicht den Wogen gebieten können, seinem Fuße als Boden zu dienen! Zweifeln wir, daß er, weil es nicht Noth war, es hat gebieten wollen, so steht doch dieß fest, daß die Jünger nur ihm ihre Erhaltung verdankten, und daß er, wie Tags vorher vor dem Verschmachten, so hier vor dem Versinken schützte, ja kraft seines allwirksamen Gebets sie in Einem Augenblicke rettete. Auch Johannes lüftet den Schleier des Geheimnisses nicht, aber daß es auf ihn den Eindruck einer wunderbaren Kraftwirkung machte, merkt man seiner Darstellung an.

Digitized by Google

Herbst 32 zu setzen. Dazu nöthigt schon der Bericht des Lukas, der Jesum auf der Grenze von Samarien (vgl. Luk. 9, 52. mit 17, 11.) längere Zeit verweilen, ja siebenzig Jünger (Luk. 10, 1. 17.) noch aussenden und zurückkehren und Bericht erstatten läßt, und was viel mehr besagt, Johannis Bericht, der ihn mitten im Feste der σκηνοπηγία (Joh. 7, 14.) in Jerusalem auftreten, aber nach Galiläa nicht mehr zurückkehren läßt. Dazu nöthigt uns aber auch dem Inhalte nach unser Bericht. Es war eine Abschiedstour, die er durchs Land [24]) machte, und die ihn theils da und dort hinführte, wo er früher nicht gewesen, aber mitten unter Heiden „Schafe aus dem Hause Israel" lebten, z. B. Nordperäa, theils da und dort länger verweilen ließ, als sonst, z. B. die Dekapolis. Wie lange er nach der Speisung in und um Kapernaum sich verzog, wird nicht angegeben; setzen wir — und dazu berechtigt uns die Lage der Sache und die Andeutung 6, 56. — die 7, 24. erzählte Abreise in den Anfang Mai 32, und daß er die Hochebenen des südlichen und nördlichen Galiläa, mitten durch die Stämme Isaschar, Sebu-

24) Durch das geliebte Heimathland, das ihm vor allen werthe, weil — wie tief es ihn auch in seinen begnadigtsten Orten, Nazareth, Kapernaum ꝛc., durch Unglauben bekümmerte — hier Tausende ehrfurchtsvoll zu Ihm aufsahen, Hunderte aus tieferem Bedürfniß und in inniger Anhänglichkeit ihm folgten, und nicht Wenige, denen Er mit ganzem, vollen Vertrauen sich hingab — „ἐπίστευεν ἑαυτόν", — was in Judäa nach Joh. 2, 24. seltener vorkam. Seine Worte und Thaten staunte man an, aber gesinnungslos, nur bedacht, politische und andere fremdartige Zwecke durch ihn zu erreichen (Joh. 3, 19. 32.). Da waren seine erbittertsten Opponenten, da berief und erwählte er sich keinen Apostel; selbst Johannes der Täufer, aus Judäa, hatte unter seinen μαθηταί nicht wenige Galiläer, nur solche sind uns bekannt. Nach Josephus waren die Galiläer den Römern und Herodianern nicht so fanatisch abhold, wie unter dem Einflusse der Pharisäer die Judäer, überhaupt ihr Judenthum einfacher, lauterer, noch mehr mosaisch.

Digitized by Google

lon, Asser bis zum Leontes (7, 24.), und durch Naphthali zurück nach der Dekapolis (7, 31.), zum Theile mit längerem Aufenthalte, durchreist ist, so dürfte seine Ankunft im Osten des Sees, wo er einige Wochen verzog und Menschen aus fernen Gegenden um sich sah (8, 3.), Anfang September, die Speisung der 4000 gegen Mitte September erfolgt seyn. Ein Zwischenraum von 5, 6 Monaten zwischen beiden Speisungen, auf welche 8, 19. 20. Bezug genommen, empfiehlt sich von selbst. Auch der Umstand, daß weder von χλωρὸς oder πολὺς χόρτος, wie Mark. 6, 39., Joh. 6, 10., noch überhaupt von χόρτοι, wie Matth. 14, 19., die Rede ist, leitet auf die spätere Sommerzeit, wo der Früh- oder Herbstregen noch nicht gefallen. Daß hier die Umstände, weil keine politische Aufregung vorhanden, ungleich weniger bedenklich waren, als Mark. 6, 45 f., deutet schon das einfache „καὶ ἀπέλυσεν αὐτούς" (8, 9.) an. Vom Westufer des Sees, wo er wieder den φαρισαῖοι begegnet, eilt er über Bethsaida Julias durch Nordperäa nach der Umgegend von Paneas. Auf dem Wege dahin eröffnet er seinen μαθηταὶ sein bevorstehendes Märtyrerleiden und wiederholt es, nachdem er es den Dreien, die auf dem Berge der Verklärung einen neuen hehren Eindruck seiner δόξα empfangen, besonders zu Gemüth geführt und noch einen schwer Dämonischen geheilt, nahe vor Kapernaum. Sein Uebernachten auf dem ὄρος ὑψηλὸν (9, 2., vgl. Luk. 9, 37.)[25] verträgt sich

25) Die Tradition bezeichnet als den Berg der Verklärung den „Tabor", aber sie bezeichnet auch den nordöstlich vom Tabor gelegenen, über 2 deutsche Meilen von Kapernaum gelegenen sogenannten „Berg der Seligkeiten" als die Stätte der Bergpredigt, und die am östlichen Ende dieses Karun el Hottein (von Raumer a. a. O. S. 37.) hervortretende Spitze als die Stätte der ersten Speisung, und wenn nirgends, erweist sie sich hier als ein topographisches Irrlicht. Die Dreiapostelkirche der Helena auf dem Gipfel besagt nicht viel mehr, als die Franciskanermesse in der

Digitized by Google

wohl mit dem September, aber nicht mit einem der Wintermonate, wo im höheren Lande Schnee zu fallen und mitunter beträchtliche Kälte einzutreten pflegte. Auf dem Westufer des Jordan (9, 30.), auf dem geradesten Wege heimeilend, trifft der Herr nach vielleicht dreiwöchentlicher Abwesenheit in der Seelandschaft ein und mochte in den ersten acht Tagen des Octobers 33 sie verlassen, um in der Mitte des auf den 15. Tisri, d. i. 9. October, fallenden Laubhüttenfestes (Joh. 7, 14.) in Jerusalem anzulangen.

Grottenkapelle. Herrn von Raumer, einem so bedachten, gründlichen Forscher, scheinen zwar Reland's Zweifel nicht hinreichend begründet, aber gewiß ist es die gegentheilige Behauptung eben so wenig. Die synoptischen Berichte weisen uns augenscheinlich nach den imposanten Gebirgszügen hin, auf welchen schon vom Gipfel des Tabor, noch mehr von Paneas aus, sich eine so erhebende Aussicht darbieten soll, die des Antilibanon im Norden. Mag das Josua 11. erwähnte Baal Gad „in der Breite, d. i. Thalebene des Libanon, unten am Berge Hermon", wie von Raumer vermuthet, mit Paneas identisch seyn, oder, was uns wahrscheinlicher und nach Ritter von Renner da verzeichnet ist, weit nördlicher, nahe am Fuße des Hermon, in S. W., eben so fern von Paneas, als dieses von Bethsaida, bis dahin hatte Josua die am See Merom geschlagenen Feinde verfolgt, und der hohe Berg, wohin Jesus die Drei führte zum stillen Gebete — sechs Tage nach der ersten Eröffnung seiner Passion, die (Matth. 16, 13.) bei Paneas geschah, — konnte wohl nur, wenn nicht der Hermon selbst, den aber Burkhardt am 10. Oct. mit Schnee bedeckt fand, was er meist Jahr aus Jahr ein ist, eine der Anhöhen des Dschebel Heisch, des südöstlichen, oder des Djebel Safed, des südwestlichen Ausläufers des Hermon, seyn. Beide fassen das Ard el Hule, die Ebene von Merom, ein, so wie der Hermon auf die quellenreiche Ebene von Paneas niederschaut. Von diesem erhabenen Höhenring aus, durch die Ebene Merom, wenn nicht über die Jakobsbrücke, eine halbe Stunde südlich vom Merom, wanderte Jesus durch Galiläa zurück.

Digitized by Google

3.

Wir haben gesehen, wie nach unserem Berichte die hervortretendsten Momente in der galiläischen Wirksamkeit Jesu, sein Auftritt am See (im Spätherbste nach seiner Taufe, November 30), die Einsetzung der Zwölf (im Frühjahre darauf nach dem Passah, Anfang Mai 31), die Speisung (im nächsten Frühjahre vor dem Passah, Anfang April 32), der Abschied am See (im Herbste darnach, Anfang October 32), eben so viele Epochen bilden, um welche die mitgetheilten Vorgänge sich leicht gruppiren und chronologisch auseinander legen lassen. Es fragt sich nun, ob und inwiefern diese Ansicht in der Darstellung des autoptischen vierten Evangelisten Bestätigung finde. Auf das Ob? lautet die Antwort, um das gleich zu anticipiren, entschieden bejahend. Zwar fängt Jesu Wirksamkeit nach Markus da an, wo sie nach Johannes in Judäa eben aufgehört hat, und umgekehrt hört sie nach Markus da auf, wo nach Johannes sie wieder in Judäa anfängt, so daß, führte er seine biographische Skizze Jesu nicht bis zu dessen Tode fort, man versucht seyn könnte anzunehmen, er habe auf die Wirksamkeit in Galiläa sie beschränken wollen. Doch wie dem auch sey, ob sein Bericht sich als chronologisch zuverlässig erweist, darum handelt es sich zunächst.

Johannes knüpft, gleichwie alle Synoptiker, an den Täufer als den von Gott gesandten Vorläufer des Herrn an. Der habe ihn zu Bethanien im Jordan getauft, auf Grund eines ihm gewordenen Zeichens als den Christ Gottes erkannt, als solchen ihn vor den Deputirten des Synedriums, vor aller Welt, auch seinen eigenen μαθηταί bezeugt und in diesen kraft seines Zeugnisses ihm die ersten Jünger zugeführt. In deren Begleitung sey er nun öffentlich aufgetreten, zunächst in Galiläa und zwar zu Kana, wo er in einem Privathause sein erstes Zeichen

Digitized by Google

gethan, und zu Kapernaum. Aber das ist noch nicht das Mark. 1, 14. 21. referirte Auftreten. Nach kurzem Aufenthalte, fährt Johannes fort, sey Jesus zum Passahfeste nach Jerusalem gegangen, habe auch hier sich in seiner messianischen δόξα durch die Tempelreinigung und mehrerlei Zeichen (2, 23—3, 2.) erwiesen, sich von da mit seinen Jüngern aufs Land zurückgezogen und in Judäa eine Zeitlang gelehrt und gewirkt, auch durch sie taufen lassen (3, 22.). Damals, im Sommer d. J. 30, habe der Täufer zu Enon getauft, er sey noch nicht festgenommen gewesen, habe aber selbst den Seinen erklärt, „er müsse abnehmen, Jesus aber wachsen" (3, 30.), und in der That habe dieser einen so außerordentlichen Zulauf gehabt (*πάντες ἔρχονται πρὸς αὐτόν*, 3, 26.), daß er, um den Argwohn der von Anfang ihm abgeneigten zelotischen *γραμματεῖς*, deren religiösen und politischen Fanatismus er nicht theilte, nicht ohne Noth zu reizen und ein ergiebigeres Feld anzubauen, nach Galiläa sich zurückbegeben habe. Geschah die Gefangensetzung des Täufers, diese gewaltthätige Maßregel, die dem Argwohne der Zeloten in Jerusalem einen noch gehässigeren, verfolgungssüchtigeren Charakter leihen mußte, um dieselbe Zeit, war die eigentliche Ursache derselben, wie Josephus meint, Furcht vor Unruhen, so war Jesu Wirksamkeit im herodianischen Peräa am Jordan für jetzt gehemmt, sogar die Rückreise auf dem Ostufer des Jordan, so wie der fernere Aufenthalt in Judäa mißlich und die unverzügliche Entfernung mitten durch Samarien, wie man auch das ἔδει (4, 4.) deute, völlig gerechtfertigt. Sehr wahrscheinlich ist, auch allgemein angenommen, daß sie im Spätherbste, d. h. nach dem Herbstregen, um die Zeit der Wintersaat geschehen, so daß die Worte: „*ἔτι τετράμηνός ἐστι καὶ ὁ θερισμὸς ἔρχεται*" (4, 35.), im Anblicke grünender Saatfelder gesprochen. In Galiläa wendet sich Jesus nicht nach Nazareth (bei der nicht weg-

Digitized by Google

zuleugnenden grammatischen Anomalie scheint uns mit Erasmus, von Meyer ꝛc. das einfachste Auskunftsmittel die Annahme einer Ellipse bei 4, 43: „er zog hinweg εἰς τὴν Γαλιλαίαν" und zwar „nicht, wie man vermuthen sollte, in seine Vaterstadt, ἰδίαν πατρίδα, sondern ins übrige Land"[25]), sondern, wie das erste Mal, über Kana nach der Stadt, in welcher sich das kranke Kind, das er auf dem Wege heilte, befand (4, 46.). Zwar versiegt hier unsere Quelle, aber glücklicherweise eröffnen in den Synoptikern sich uns andere, so daß — wer könnte auch hier des Gedankens einer providenziellen Leitung sich erwehren! — sie sich gegenseitig ergänzen. Die Gegend am See ist auch nach Johannes der Centralpunkt der Wirksamkeit des Herrn in Galiläa; da läßt er ihn verweilen und zuerst auftreten alle drei Male, wo er ihn den Aufenthalt in Judäa mit dem in Galiläa vertauschen läßt (2, 1. gegen Frühjahr 30, — 4, 43. gegen Ende 30, — 6, 1. im Frühjahre 32). So wie Johannes für Marci galiläischen Bericht den terminus a quo näher bezeichnet, so leistet dieser den Gegendienst, füllt die gelassene Lücke aus, und hilft zum Verständnisse der ἑορτὴ (Joh. 5, 1.) als des terminus a quo der von Johannes weiter berichteten judäischen Wirksamkeit Jesu. Die Vorgänge am See und durch die ganze Provinz in den nächsten 7, 8 Monaten, einschließlich der Einsetzung der Apostel, weist er nach, erst im Sommer 31, nach der Aussendung derselben, verliert er in der Umgegend von Nazareth des Herrn Spur, und wir mit ihm. Wie lange die Jünger missionirten, wissen wir bereits, etwa 9 Monate, bis gegen das Passahfest des Jahrs 32, — wo? wird aus Markus und Matthäus nicht klar, nur daß letzterer in dem Theile der Instruction, der hierher gehören mag[26]), durch das

26) Manches darin gehört offenbar einer spätern Eröffnung an,

Digitized by Google

Verbot, dahin zu gehen, wo Heiden und Samariter wohnen (Matth. 10, 5.), uns nicht verwehrt, dieselben, immer zu Zweien, sich über Galiläa und Judäa verbreiten zu lassen. Dem ist auch Luk. 9, 6. nicht entgegen: „διήρχοντο κατὰ τὰς κώμας — πανταχοῦ"; denn daß sie, wie nach Markus der Meister selbst, hauptsächlich die Märkte, Flecken und Dörfer durchzogen seyn werden, hat Alles für sich, obwohl zu den κῶμαι V. 6. die πόλεις in V. 5. nicht recht passen wollen. Bei Markus in der Parallelstelle kommen beide nicht vor; denn der Theil von 6, 11., wo πόλις steht, ist anerkannt unecht. Daß die ihnen ertheilte Macht nicht über Dämonische allein ist, wie es nach 6, 7. den Anschein hat, geht aus 3, 15. und hier aus 6, 13. hinreichend hervor. Durch diese ἐξουσία vermochten sie sich auszuweisen und dem Worte Bahn zu machen, und daß sie der Ausübung derselben bei Kranken — ἀῤῥώστοι — durch Oelsalbung zu Hülfe kamen, ist völlig glaubwürdig nach Mark. 9, 18 ꝛc. Wo blieb aber nach der Aussendung der Zwölf Jesus mit den andern μαθηταί? Nach der dritten und vierten Entfernung von Kapernaum bezeichnet Markus genau die Stätten seines Aufenthalts, auch nach der ersten nennt er ausdrücklich (1, 39.) Galiläa, nur hier, nach der zweiten, geleitet er ihn bis Nazareth und verliert auf etwa 9 Monate seine Spur. Dieses Schweigen erinnert an das über den Aufenthalt Jesu vor seiner ersten Ankunft in Galiläa, vor 1, 14., und läßt uns vermuthen, daß sein Aufenthalt auch jetzt meist ein außergaliläischer und mehr geräuschlos war, um überall, besonders in Samaria und Judäa,

---

z. B. V. 8. 17 ff. 21. 34., was, als gleichartigen Charakters, mit V. 5—7., V. 9—14. hier zusammengestellt ist. Die erste Aussendung gebührte, nach der Verheißung, dem Volke Israel; insofern steht Apgsch. 1, 8. nicht im Widerspruche mit Matth. 10, 5.

Digitized by Google

der ausgestreuten Saat zu pflegen. In dieser Vermuthung bestärkt uns zunächst Matthäus, dessen Bericht über den Weg der Zwölf kein Jota hat, über den Herrn aber die Notiz (11, 1.) „*μετέβη ἐκεῖθεν τοῦ διδάσκειν, — ἐν ταῖς πόλεσιν αὐτῶν.*" Daß unter *αὐτῶν* nicht die Galiläer zu verstehen, sondern nach Erasmus die Juden überhaupt, darauf weist schon die Formel *μετέβη ἐκ.* hin, welche von Reisen in die Ferne gebraucht zu werden pflegt, und was Matthäus weiter berichtet im eilften Kapitel, namentlich von der Rede an die *ὄχλοι*, V. 7 ff.[27]) (wobei mir nach Mark. 1, 5. hauptsächlich wohl an das Volk Judäa's zu denken haben), von den *οὐαί* über Chorazin u. s. w. (V. 20 ff.) und dem Preise Gottes für das *ἀποκαλύπτειν νηπίοις* (V. 25.), was auch Lukas theils nach

27) Auch Lukas weist nach Judäa hin. Ließe sich auch die Identität der Vorfälle, zwischen welche er unkritisch genug die Gesandtschaft Johannis einschaltet, mit ähnlichen aus dem vierten Evangelium bekannten nicht erweisen, als das von des Hauptmanns Knecht mit Joh. 4, 47 ff., von der Erweckung zu Nain mit Joh. 11, 18 ff., von der Salbung mit Joh. 12, 2 ff. — welche Identität wir nicht zu behaupten wagen, aber auch den Verdacht derselben nicht zu entkräften vermögen, — so referirt er die Gesandtschaft nach der Einsetzung der Zwölf, und 7, 24. muß in Judäa gesprochen seyn. Wir erkennen mit Schleiermacher die Schwierigkeit einer derartigen Sendung an und glauben nicht, daß Johannis Schüler zu Machärus freien Zutritt zu ihm gehabt. Auf deren Entfernung von ihm scheint auch Markus, dem 6, 20. eigenthümlich ist und von historischem Gepräge, zu deuten 6, 29: „*καὶ ἀκούσαντες ἦλθον*," d. i. nach Erasmus: „huius facti rumor quum pervenisset ad discipulos Iohannis, abstulerunt etc." So auch Mark. 2, 20., was auf ihre Trennung von Johannes völlig paßt, so wie V. 22. auf ihren mit dem Evangelium nicht füglich vereinbaren Pharisäismus, den sie mit den Männern theilten, auf deren Anstiften sie zu Jesu gekommen waren. Nach Matth. 9, 14. waren es bloß Johannesjünger, nach Luk. 5, 33. bloß Pharisäer, die ihn fragten. Auf welcher Seite das Richtige, leuchtet ein.

Digitized by Google

der Aussendung, theils nach der Rückkehr der Siebenzig einschaltet. Zur Gewißheit wird unsere Vermuthung durch die authentische Notiz bei Johannes: „μετὰ ταῦτα (d. i. in dem weiten Zwischenraume zwischen dem zweiten Zeichen in Kana und dem der Speisung) ἦν ἑορτὴ τῶν Ἰουδαίων" (5, 1.). Daß Johannes aus diesem Zeitraume nichts weiter mittheilt, ist nicht zu verwundern. Das Wichtigste daraus, die Einsetzung der Zwölf, referirt er beiläufig und indirect, 6, 66. 67., wo zum ersten Male nach der Aussendung neben den μαθηταὶ die δώδεκα zum Vorscheine kommen. Eine Todtenerweckung erzählt er noch, und von größerer Bedeutung. Was Jesus nach der Aussendung gethan, wußte er nur vom Hörensagen, denn er missionirte selber, — so auch, was er K. 5. erzählt. Hätte ihn Jesus mit nach Jerusalem zu der ἑορτὴ genommen, so hätte sich es seinem Gedächtnisse wohl fester eingeprägt. War Jesus, wie wir voraussetzen, in Judäa — und da mag auch, was Lukas 10, 38 ff. einschaltet, nicht wissend, daß die κώμη das von ihm 7, 37. als πόλις bezeichnete Bethanien ist, vorgefallen seyn, — so wird er von da aus, wie im letzten Halbjahre die ἐγκαίνια und das πάσχα, die Feste in Jerusalem wahrscheinlich besucht haben. In die neun Monate der Mission aber fielen drei Feste: außer der der ersten Periode der hebräischen Zeitrechnung angehörenden σκηνοπηγία die Tempelweihe am 25. Kislev, und das Purimfest am 14. Adar. Welches von dieser das Joh. 5, 1. gemeinte sey, läßt sich nur muthmaßen, doch mit einem hohen Grade von Wahrscheinlichkeit. Für das letztgenannte stimmen zweierlei Umstände: einmal, daß die feindselige Demonstration der Ἰουδαῖοι, der zelotischen Synedristen, welche ihn bestimmt hatte, das Passah d. J. 31 außer Judäa zuzubringen, und ihm auch in Galiläa nach dem Passah, so lange er am See blieb, überall auspassend in den Weg trat, noch

Digitized by Google

fortwähren mußte, so daß, wenn er das in den October 31 fallende Laubhüttenfest auch besuchte, er schwerlich ein solches Werk, wie 5, 9., und solche Worte, wie 5, 17 ff., die mißverstanden um so aufreizender wirken mußten, sich erlaubt haben würde; sodann, daß er sich im October d. J. 32 zu Jerusalem öffentlich vor denselben Gegnern auf das an unserer ἑορτὴ gethane „ἓν ἔργον" (7, 21.), nämlich die Sabbathsheilung, beruft, was uns nöthigt, den dazwischen liegenden Zeitraum so eng als möglich zu setzen und nicht ohne Noth zu erweitern. Beide Gründe entscheiden zu Gunsten des Purimfestes, denn die in den December fallende Tempelweihe kommt schon aus Rücksicht auf die am Bethesda geschehene Heilung und das Klima nicht füglich in Betracht. Dazu paßt ferner sehr wohl die in Betreff des Täufers gethane Aeußerung (5, 35.): „der war — ἐκεῖνος ἦν — ein brennend und scheinend Licht," was, wenn man das Bild einer aufleuchtenden, hellen, aber schnell verzehrten Kerze festhält, besser auf den Verstorbenen, als den noch Lebenden sich bezieht. Aber die Enthauptung Johannis müssen wir nach den Synoptikern[28]) kurz vor die Zeit der Speisung, also vor Ostern d. J. 32 setzen, ja nach Matth. 14, 12. 13. erfuhr sie Jesus von denselben Johannesjüngern, die ihn eben bestattet, und entfernte sich über den See in die Wüste, wo die Speisung erfolgte. Für das Purimfest stimmen die ge-

28) Sonach würde Johannes ungefähr 15, 16 Monate im Gefängnisse zugebracht haben. Damit stimmt wohl überein, was Markus (6, 20.) beibringt, Herodes habe ihn gegen Herodias Nachstellungen geschützt, seine Frömmigkeit anerkannt, ihn gern gehört und ihm in vielen Dingen gehorcht. Neun Monate sind auch für die Dauer der ersten Mission nicht zu viel. Sie sollten ja die Städte Israel zu durchwandern nicht fertig werden, „ἕως ἂν ἔλθῃ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου" (Matth. 10, 23. nach einer spätern Instruction). Ihr Beruf forderte Zeit, Kraft und Opfer.

Digitized by Google

wichtvollsten der neuern Ausleger, Hug, Lücke, Tholuck u. s. w.; wir freuen uns dieser Uebereinstimmung, aber meinen nicht das Purimfest, das dem Mark. 2, 23., vgl. mit Luk. 6, 1., angedeuteten Passah vorherging und in den März 31 fiel, sondern das in den März d. J. 32 fallende[29]). Da Jesus aber von Galiläa aus schwerlich ein Fest besucht haben würde, welches auch zu Hause gefeiert werden konnte, zumal ein solches, das nicht zu den streng gefeierten gehört[30]), so muß er dieses von Judäa aus besucht haben; jedenfalls zeigt uns unsere ἐορτή eine sichere Spur unseres Herrn während der Mission seiner Zwölf. Geräuschlos, ohne Begleitung — wenigstens wird der μαθηταί nicht gedacht — tritt er hier auf, nach der Heilung wendet er sich still weg und verliert sich in der Menge; möglich, daß er die Nachricht von der Enthauptung hier erhalten, jedenfalls war diese neue überraschende Gewaltthat der nächste Anlaß, der ihn nach Galiläa zurück und mit den Ausgesandten am See wieder zusammenführte. Beachtenswerth ist es auch, daß der Gedanke an seinen Tod, als einen Märtyrertod, von nun an in seiner Seele vorwaltend wird, wenigstens sich so oder anders einen Ausdruck sucht, bald vor dem Volke, bald vor den Seinen, wie früher nie. Daß eine ungewöhnliche Aufregung ihm in Galiläa entgegenkam, ist schon oben gezeigt. Tausende ziehen ihm nach in die Wüste, wehren kann er es nicht; gegen Abend zeigt sich Mangel, da entfaltet er vor ihren Augen die ganze Fülle der ihm einwohnenden Gotteskraft in einem Zeichen, welches alle

29) Im März 31 waren ja die Zwölf noch nicht eingesetzt, waren noch bei Jesu, der sich in Galiläa aufhielt, was Markus (1, 39.) ausdrücklich sagt und was dieselbe Geltung beansprucht, als Joh. 7, 1.

30) Ideler a. a. O. I. S. 565.

Digitized by Google

bisherigen Wunderwirkungen weit überragt. Die Wasserverwandlung in Kana, die Erweckung in Kapernaum waren in Privathäusern, die Stillung des Meers in der Nacht vor Vertrauten, also unter Umständen geschehen, die leichter dem Zweifel Raum geben, die Speisung geschah offenkundig vor Tausenden. Mitten unter ihnen erfleht er auf den vorhandenen Vorrath den Segen von Gott, dem Allmächtigen, und spendet aus durch die Hand der Jünger von dem sich nicht verzehrenden Vorrathe. Der göttlichen Machtwirkung werden sie inne vermittelst der Sinne; daß der Brote nur fünf, sehen sie, daß Alle gesättigt werden, empfinden sie Jeder an sich, — eine hehre, majestätische That (die nur Einer weicht, welche Er nahe vor seinem Tode vollzog, der Erweckung Lazari), die sich aber auch dem Gedächtnisse des Volks so fest eingeprägt hat, daß alle vier Evangelisten, wie verschieden auch ihre Quellen, sie fast übereinstimmend berichten; ja sie ist, sehen wir von Joh. 1, 32., 6, 19. und 20, 19. ab, das einzige Zeichen[31]), welches Johannes zugleich mit den Synoptikern mittheilt. Nur Markus nennt außer Johannes 200 Denare, vielleicht der wirkliche, aber unzureichende Geldvorrath, nur Markus erwähnt des frischen, jungen Grases, — daß man auf Gras sich gelagert, sagt auch Matthäus, und daß viel Gras da gewesen, Johannes — nur Markus erzählt, daß man sich in Schichten zu Hunderten und Funfzigen gelagert, daß nach Tischgesellschaften, auch Lukas, und daß zwölf gefüllte κόφινοι (nicht σπυρίδες, wie Markus 8, 8.) übrig geblieben, alle vier. Von der Gährung unter der Menge, die Jesum zum Könige zu proclamiren Miene gemacht, berichtet Johannes, alle aber von Vor-

31) Denn von Joh. 4, 46., vgl. mit Luk. 7, 2., und von Joh. 21, 1., vgl. mit Luk. 5, 1., sehen wir billig ab, weil sich eine Parallelisirung zu wenig begründen läßt.

Digitized by Google

kehrungen, die, von Jesu getroffen, Aehnliches voraussetzen lassen, wie z. B. die, daß die Jünger, falls die Menge sich nicht verliefe und er nicht zu ihnen zurückkehrte, denselben Abend noch über den See setzen sollten, er würde sich zurückziehen und jenseits sie treffen. So geschieht es, die Menge bleibt und wartet, die Jünger rudern hinüber; am Morgen, in der letzten Nachtwache, trifft der Herr sie jenseits, und zwar als ihr Retter aus großer Gefahr, wie es scheint (s. Note 23.).

Johannes berichtet nun über das, was zu Kapernaum in und außer der Synagoge vorgegangen, läßt dann einen leeren Raum, bis er Jesum am Laubhüttenfeste zu Jerusalem auftreten läßt. Die Zwischenzeit habe der Herr am See und μετὰ ταῦτα (7, 1.) in Galiläa zugebracht. Markus füllt — wenn man so sagen darf — die Lücke aus, d. h. wie ja auch Johannes früher, er zeichnet einzelne Reden und Vorfälle auf, die dahin gehören, und läßt Jesum um dieselbe Zeit, wie Johannes, im Herbste d. J. 32, Galiläa verlassen. Die Vorgänge zu Kapernaum, die Johannes meldet, hat er nicht, doch kommt dreierlei darin vor, was zur Bestätigung der synoptischen Berichte dient. Zunächst zeichnet Jesus (Joh. 6, 26 ff.) die Masse derer, welche nach der Speisung ihn zum Könige ausrufen wollten, als Irdischgesinnte, welche seine Wunder nur zur Befriedigung weltlicher Motive begehrten, also ohne jene sittliche Gesinnung, die sich innerlich an ihn anzuschließen fähig und willig macht. Damit stimmt Mark. 8, 12. und das über Chorazin ausgerufene Wehe (Matth. 11, 20 ff. Luk. 10, 13 ff.), denn aus der Seegegend waren ja die Meisten jener Menge. Sodann weist Johannes (6, 41.) Einzelne darunter als Murrende auf, die, gleichwie in Jerusalem, ihn frevelhaft Lügen strafen, und nennt sie „οἱ Ἰουδαῖοι". So bezeichnet er 1, 19. und 5, 15. und öfter die jüdischen Oberen, nament-

Digitized by Google

lich die pharisäischen Eiferer aus ihrer Zahl, wogegen οἱ Γαλιλαῖοι (4, 45.) die galiläischen Juden überhaupt sind. Auch Mark. 7, 1. (so wie Matth. 15, 1.) erwähnt der Pharisäer aus Jerusalem, welche auch jetzt wieder, und noch später, nach der zweiten Speisung (8, 11.) und nach der Verklärung (9, 16.) in gehässiger Absicht auftreten. Endlich deutet Jesus (Joh. 6, 51. 62. 64. 70.) wiederholt auf seinen Tod hin. Daß er von Menschenhand den Tod erleiden werde als ein Sühnopfer („ὑπὲρ τῆς τοῦ κόσμου ζωῆς" — Joh. 6, 51.), dessen war er seit seinem Auftreten eben so gewiß, als seiner göttlichen Sendung und seiner Einheit mit seinem Vater (Joh. 5, 29.). Darauf weist er schon um Ostern d. J. 30 Nikodemus hin (Joh. 3, 14 ff.) und um Ostern 31 die Johannesjünger (Mark. 2, 20.), doch auch zugleich auf seine dadurch bedingte Verherrlichung, wie durch seinen Kreuzestod das Seyn Gottes in ihm sich aller Welt offenbaren werde (Joh. 3, 13.). Doch vor dem Volke und seinen Jüngern hatte er in den zwei ersten Jahren seiner Oeffentlichkeit selten oder nie davon verlauten lassen, auch nicht am Purimfeste (im März 32), erst jetzt, nach dem großen Zeichen der Speisung, nennt er sich das Brot des Lebens, und öffentlich, insofern er sich selbst, seine Erscheinung in Fleisch und Blut, hingeben werde für das Leben der Welt. Der von Anfang ihm abholde Argwohn der im Gesetzeswesen egoistisch erstarrten Volksführer war nun ein entschieden verfolgungssüchtiger geworden, davon hatte er sich jüngst in Jerusalem überzeugt (Joh. 5, 18.): von ihm hatte er sich nichts Gutes zu versehen, und doch konnte und wollte er nicht stille stehen. Der Gedanke an seinen Tod und die dadurch bedingte sieghafte Verwirklichung des Reiches Gottes, — denn in dieser, durch sein Blut und seinen Geist vermittelten, sah er eben das Offenbarwerden seiner Herrlichkeit von Gott — trat nun in den Vor-

Digitized by Google

dergrund seiner Seele, und wie bei Joh., gibt er ihm auch bei den Synoptikern von nun an vielfach Ausdruck, so vor der Verklärung („λύτρον ἀντὶ πολλῶν", Mark. 10, 45. — 8, 31. 34. 38.), so nach derselben (Mark. 9, 9. 12. 31.) und mehrmals.

Weiter zu gehen, bedarf es nicht. Wir glauben, mit Hülfe des vierten Evangeliums außer Zweifel gestellt zu haben, daß die Wirksamkeit Jesu in Galiläa, wie sie uns Markus, wenn auch in noch so dürftigen Bruchstücken, doch im Ganzen authentisch darstellt, fast zwei volle Jahre umfaßt, vom Spätherbste 30 bis zum Herbste 32, daß er etwa zwei Drittheile dieser Zeit in Galiläa, ein Drittheil in Judäa zugebracht und von Galiläa aus nur zwei Reisen nach Jerusalem unternommen hat. Man zählt in der Regel sechs Reisen Christi von Galiläa nach Jerusalem [32]). Wir wissen nur von zweien, davon eine zum Passahfeste im J. 30, die andere zum Laubhüttenfeste im J. 32. Die zum Purimfeste im März 31, zur Tempelweihe im Dec. 32, zum Passah im April 33 erfolgten von Judäa aus, und die in der sogenannten Versuchungsgeschichte, als historisch vorausgesetzt, angedeutete vom Jordan her, nach der Taufe, aber vor seinem öffentlichen Auftritte im Frühjahr (etwa am Purimfeste) 30. Sonach umfaßt das Ganze seiner öffentlichen Wirksamkeit, welche er vom Jordan her in Galiläa begonnen, in Jerusalem beschlossen hat, etwas über drei volle Jahre, von welchen er 20 Monate und darüber in Judäa und Samarien, etwa 16 in Galiläa zubrachte.

Aber wie erklärt sich's, daß Markus, der im Allgemeinen so gut unterrichtete, die galiläische Wirksamkeit Jesu erst mit dem Herbste des Jahres beginnen läßt, des-

---

32) von Raumer „Palästina", 2. Aufl. S. 117.

Digitized by Google

sen Frühjahr ihn schon in Galiläa lehren und wirken sah? Aus Johannes wissen wir, daß Jesus im März des J. 30 sein erstes, im November 30 sein zweites galiläisches Wunder verrichtet, und von beiden schweigt Markus. Das will uns nicht genügen, daß man vorgibt, er halte sich freiwillig für seinen Zweck an die galiläische Tradition, sey aber, wie jeder dem apostolischen Kreise irgend näher stehende Zeitgenosse, mit den Vorgängen in Judäa wohlbekannt gewesen. Wir geben gern zu, daß er die evangelische Geschichte nicht aus rein historischem Gesichtspunkte behandle, vielmehr aus einem historisch-didaktischen, dem der Beweisführung für die messianische Dignität Jesu aus seiner Person und seinem Leben, wobei das Chronologische und Topographische untergeordnet ist. Aber wenn er ihn erst nach Johannis Festnehmung Männer ihm folgen heißen läßt, welche ihm schon Monate lang gefolgt waren, oder ihn im Herbste nach Jerusalem reisen, sich da, als wäre es das erste Mal, Alles genau besehen (11, 11.) und sofort — was doch sechs Monate später geschah, sterben läßt, so konnte er mit diesen Partien der heiligen Geschichte nicht wohl bekannt seyn. Ihm lagen einzelne Aufzeichnungen, wohl auch kleinere Sammlungen, namentlich kapernaumitische von Augenzeugen, vor, dazu kamen persönliche Mittheilungen, auch wohl spätere sagenhafte mitunter, und so gelang es ihm, für dieſen Theil des Lebens Jesu das zu leisten, was er leistet. Unwillkürlich drängt sich der Gedanke auf, als sey die Anordnung seiner Materialien in Bezug auf Galiläa unter den Auspicien eines der Zeitfolge genau kundigen Zeitgenossen geschehen. Das Werthvolle seines Berichts liegt eben mehr im Sachlichen, als in der Form der Darstellung. Kap. 1, 40. und öfter treten neue Vorfälle unmotivirt, ja völlig unvorbereitet mitten in die Erzählung herein, und doch ergibt sich bei genauerem Ein-

Digitized by Google

blicke, daß sie geschichtlich gerade da an ihrer Stelle. Das scheinbar Planlose, Abgerissene, Mißverständliche liegt zum Theile wohl an den fragmentarischen Aufzeichnungen, die er benutzt, mit einer nicht immer gerechtfertigten Scheu, daran auch nur formell zu ändern, zum Theile vielleicht auch an seiner nicht selten sich einmischenden Subjectivität, die sich negativ erweist in dem Mangel an Aufmerksamkeit für eine lichtvolle Verknüpfung der Vorgänge, positiv in einer lebhaften, zufahrenden Hast, die hier und da ultrirt, der Sache in der Darstellung zu viel thut, auch wieder willkürlich herausgreift, abkürzt und den Faden zerreißt. In so weit mag er das Mißgeschick mit verschulden, das schon seit Papias Tagen bis auf die neueste Zeit — wir erinnern nur an einen Griesbach und Schleiermacher [83]) — ihn getroffen, ungebührlich herabgesetzt und verkannt zu werden, und wenn der Presbyter Johannes und nach ihm Papias von ihm sagen, „er habe nicht eben taxis geschrieben, sondern wie er sich Eines oder des Andern aus des Petrus dem Bedürfniß entsprechenden Anwendungen der evangelischen Geschichte erinnert," so ist ihm, falls unser kanonischer Markus gemeint ist, schon damals nicht sein gutes Recht geworden; wir haben an seinem galiläischen Bericht in der That mehr, als eine

---

83) Schleiermacher a. a. O. S. 81. 85. 159 ꝛc. Daß der so klar sehende, unbefangene Exeget so wenig von Markus hält, scheint weniger mit seinem Wohlwollen für Lukas, als vielmehr mit der Annahme zusammenzuhängen, er habe (S. 96.) „die beiden kapernaitischen Sammlungen, als Quellen des Lukas, vor Augen gehabt, und bei einzelnen Begebenheiten auch die im Matthäus verarbeiteten Nachrichten, wenn nicht unsern Matthäus selbst." Desto auszeichnender für Markus sind Anerkennungen, wie die: „Markus strebe besonders nach einem geschichtlichen Zusammenhange; er überrasche in einzelnen Fällen mit Aufschlüssen, die er gebe" (S. 87. und 152.).

Digitized by Google

planlose Aufzeichnung zerstreuter, loser Reminiscenzen, haben an ihm nächst Johannes ein Regulativ für die Ausmittelung der historischen Bestandtheile der beiden andern Synoptiker und deren richtigere Würdigung. Von den Kanawundern schweigt Markus, weil sein Referent, sein Gewährsmann schweigt. Das im Herbste 30 geschehene scheint sich im Munde des galiläischen Volkes erhalten zu haben und — nur sagenhaft ein wenig modificirt — in der von Matthäus (8, 5.) und Lukas (7, 1.) referirten Heilung wiederzukehren, wie schon Irenäus dafür gehalten. Markus referirt es nicht, hat aber, vor des Herrn Ankunft zu Kapernaum, mit der er anhebt, eine leere Stelle dafür (1, 14. 15.), und auch hier gebührt ihm der Preis. Das vor Ostern 30 geschehene war wohl im Lande verschollen, denn eine verworrene Sagenspur von Joh. 2, 10. in Luk. 5, 39. finden zu wollen, ist zu künstlich. Jesu Aufenthalt in Galiläa war nur kurz gewesen, auch mehr im ruhigen, ebenen Gange und Geleise seiner damaligen Wirksamkeit, ohne auffallende Vorgänge, bis auf dieses Zeichen; aber das war nicht öffentlich vor allem Volke geschehen, nur im engern Verwandtenkreise bei einem Familienfeste. Die Galiläer, welche ihn im Herbste desselben Jahres aufnahmen, erinnerten sich, nach Joh. 4, 45., nicht dieses, sondern der in Jerusalem geschehenen Zeichen. Wo es ruchtbar wurde, mochte man, wenn nicht gar eine verheimlichte natürliche Vermittelung dahinter vermuthen, den Wein wieder zu Wasser machen und die Wunderwirkung subjectiv fassen, so, als ob durch Christi übernatürlichen Einfluß die Gäste beim Genuß einfachen Wassers den Geschmack eines köstlichen Weins gehabt. Genug, unter den Gästen selbst scheint der Vorfall nicht eben an- oder gar aufregend gewirkt zu haben, wie Joh. 6, 14. 11, 45. ꝛc., wenigstens heißt es bloß von den Jüngern, ihr Glaube habe dadurch gewonnen.

Digitized by Google

Bei der immer neuen und immer überraschenderen Entwickelung der wunderthätigen Kraft Jesu nahm man von Anfang an von diesem ersten geräuschlosen Aufenthalt in Galiläa kaum Notiz, eben so wie von seinem schon seit der Taufe angeknüpften Verhältnisse zu einigen der Männer, in deren Begleitung er später immer auftrat. Möglich, daß diese alle anfangs nur ab und zu bei ihm verweilten, und nur die Zwölf seit ihrer Einsetzung („ἵνα ὦσι μετ' αὐτοῦ," Mark. 3, 14.) ganz bei ihm blieben, so daß auch dem Berichte des Mark. 1, 16 ff. (vgl. Matth. 4, 18. — nur der des Luk. 5, 1 ff. scheint durch die Sage gegangen und anachronistisch) eine topographische Verwechslung nicht nothwendig zum Grunde liegt. Ihm flossen seine Quellen größtentheils rein und klar, nur da und dort durch den Anhauch der Sage leise getrübt, aber zu spärlich, zu karg, um unser Verlangen nach einer lebendigen, übersichtlichen Anschauung der Wirksamkeit des Herrn ganz zu befriedigen. Selbst die Reden und Vorgänge in und außer der Synagoge zu Kapernaum (Joh. 6, 25—71.) berichtet er nicht, und bei allem dem ist er, unter dem Einflusse uns unbekannter Begünstigungen, auf dem Felde, das er in Arbeit genommen, so wohl orientirt. Ueberblickt man Jesu Wirksamkeit von der Gefangensetzung des Täufers an, so hat er Recht, sie hauptsächlich in Galiläa zu setzen, und daß er von da aus kein Passah in Jerusalem gefeiert, als das seines Todes. Von einer frühern Anwesenheit in Jerusalem, vor jenem Zeitpunkte, nach seiner Taufe[34]), weiß er auch, aus der so-

34) Tholuck (in seinem Commentare zum Evangelium Johannis, S. 55.) glaubt sich durch Joh. 1, 27. genöthigt, die Gesandtschaft des hohen Raths an Johannes vor die Taufe Jesu zu setzen. Wir sind anderer Meinung. Der Evangelist hat sich auf das Zeugniß seines früheren hochgeachteten Lehrers schon zwei-

Digitized by Google

genannten Geschichte der Versuchung, aber so ungenau und aus zweiter, dritter Hand sind seine jüdäischen Diegesen, daß er beide Aufenthalte, die Joh. 2, 13. und 12, 1. berichtet und die einen Zwischenraum von drei Jahren einschließen, zusammenmischt, insofern er, was an dem ersten geschehen, an den letzten zum Theil anknüpft.

Wir haben die Wirksamkeit des Herrn in ihrer Fort-

---

mal, V. 7. und 15., berufen und V. 15. die Worte angeführt, die der Zeugende, nachdem Jesus von ihm die Taufe empfangen, laut und feierlich ihm nachgerufen: „der war's — οὗτος ἦν —, von dem ich sagte, der nach mir kommt, ist vor mir gewesen." Uns nöthigt schon dieses οὗτος ἦν, die Taufe auf mehrere Wochen früher, als das V. 19 ff. berichtete Zeugniß zu setzen; deßgl. die Worte V. 26: „ich taufe mit Wasser, aber Er ist mitten unter euch, den ihr nicht kennt, der ist der nach mir Kommende, welcher (d. i. von welchem ich gezeuget habe, daß er) vor mir gewesen" ꝛc.; deßgl. die am nächstfolgenden Tage bei Jesu Kommen, vielleicht noch in Gegenwart der Gesandten, gesprochenen Worte: „der ist's, von dem ꝛc., auch ich (mit Rücksicht auf V. 26: „ὃν ὑμεῖς οὐκ οἴδατε") kannte ihn nicht, aber" u. s. w., was sich V. 33. wiederholt, in einer Weise, als ob, wie Tholuck selbst bemerkt, zwischen der Taufe und dieser Rede schon längere Zeit verflossen sey. Wir freuen uns, hierin mit Schleiermacher (a. a. O. S. 58.) uns einstimmig zu wissen. Möglich, daß an dem Tage, wo der Täufer den Abgeordneten sagte: „Er ist mitten unter euch," Jesus zu Jerusalem war, Mitte März d. J. 30, am Purimfeste, jedenfalls wußte er ihn mitten unter dem Volke. Er hatte nach der Taufe sich wohl westwärts hin begeben, und hier, in der Richtung von Bethanien am Jordan (= Bethabara, so lesen mit Heraklcon die ältesten codd.) nach der Hauptstadt haben wir den Schauplatz für das synoptische „ἐν τῇ ἐρήμῳ πειρασθῆναι" zu suchen. Im ganzen Occident feierte man schon früh als den Tag der Taufe Christi den 6. Januar (nur im Orient den 8. November). Einer Jordantaufe im Januar ist das Klima nicht entgegen, in dem auffallend tief liegenden Ghor (Jericho liegt nach v. Schubert's Messungen 527 Fuß unter dem Meeresspiegel) ist es heißer, als in irgend einem Theile Syriens.

Digitized by Google

bewegung und immer höheren, gotteskräftigeren Entfaltung an unserem Geistesauge vorübergehen lassen, aber der chronologische Rahmen, den wir dem erhabenen Bilde geliehen, ist der zulässig? Für das Triennium glauben wir die Frage bejahen zu können und Gründe dafür beigebracht zu haben. Von nicht geringerem Interesse ist es aber, den Jahrestag oder doch das Jahr der Taufe Jesu als den eigentlichen Ausgangspunkt seines öffentlichen Lebens genau bestimmen zu können. Aber hier scheint die Aussicht auf Erfolg sehr im Weiten. Wir haben vorläufig als das Jahr der Taufe das Jahr 30 seines Lebens, nicht unserer Aera, gesetzt. Was von der Weltära, der Rechnung nach Jahren des Menschengeschlechts, gesagt worden, daß der erste Ring dieser Kette in der Luft schwebe, gilt leider auch von unserer christlichen Aera, und wir haben oben auf das chronologische Dunkel hingewiesen, in welches die Frage, „in welchem Jahre der Aera der Olympiaden oder der Stadt Rom Christus geboren," noch immer gehüllt ist, ein Dunkel, das auch die neuern Forschungen eines Sanclemente, Wurm, Ideler ꝛc. noch keineswegs aufgehellt haben. Wer noch sich hinein gewagt hat, ob auch mit Theseus Muth und Lust, in die chronologischen Irrgänge, in welche die Anfänge der heiligsten Geschichte sich verlieren, gelungen ist es keinem, sich befriedigt herauszufinden, und um so mehr bleibt uns Laien nur übrig, wartend auf den Ariadnefaden, an dem die Wissenschaft spinnt, uns zu bescheiden.

Nach Johannes 2, 20. war an dem Tempel, den Christus von der Entweihung des Wuchers gereinigt, damals 46 Jahre gebaut. So sagten Synedristen aus, die es wissen konnten. Ob diese Zahl vielleicht zurechtweist? Von diesem Bau am Tempel Serubabel's berichtet Josephus in zweien seiner Werke. „Herodes habe," heißt es in dem

Digitized by Google

einen[35]), „im 18. Jahre seiner Regierung an dem Tempel, dessen Umbau er beschlossen, gebaut." „Im 15. Jahre seines Königthums," heißt es in dem andern[36]), „habe er den Tempel neu hergestellt." Josephus führt ebenso für die Dauer seiner Regierung zweierlei Zahl, 34 und 37, an, jene seit des Antigonus gewaltsamen Tode, diese seit seiner Erhebung auf den Thron durch die Römer[37]). Durch Senatsbeschluß sey er unter einem näher bezeichneten Consulate, das ins Jahr 714 d. St. gehört, zum Könige von Judäa ernannt worden, und vor dem Sommer 717 d. St. kann er Jerusalem nicht erobert haben[38]). Datiren wir nun vom J. 714 das 18. oder vom J. 717 das 15. Jahr[39]), so fing der Tempelbau im J. 732 d. St. an, und das 47. Jahr darnach, wo die Frage Joh. 2, 20. geschah, ist das 779. d. St. Damit übereinstimmend aus andern Gründen, bemerkt Ideler[40]): „Starb Christus im J. 782 d. St., so muß er um den Anfang des Jahres 779 von Johannes getauft seyn." War er damals, nach Luk. 3, 23., etwa 30 Jahre alt, so muß er um den Anfang des J. 749, vielleicht

35) Antiqq. XV, 11, 1.
36) Bell. Iud. I, 21, 1.
37) Bell. Iud. I, 33, 8. Antiqq. XVII, 8, 1.
38) Ideler a. a. O. II. S. 390. Ios. Antiqq. XIV, 16, 4.
39) Josephus erwähnt (B. Iud. I, 21, 1.) ausdrücklich der Vergrößerung des Tempelraums, dessen Ummauerung und Ausschmückung mit großen, neuen Hallen, und Antiqq. XV, 11, 1. der Erhöhung des Heiligthums, das gegen das salomonische um 60 Ellen zu niedrig gewesen. Die Synedristen reden aber Joh. 2, 20. vom ναὸς (nicht ἱερόν, V. 14. 15.), und konnten damit nur auf das 18. Jahr Herodis als den term. a quo des Tempelbaues hinweisen, der also auch in diesem Falle im J. 732 d. St. anfing. Die 46 Jahre müßten sie übrigens bis auf dasselbe Jahr, wo sie die Frage thaten, fortzählen, weil der beabsichtigte völlige Ausbau erst unter Agrippa zu Stande kam.
40) A. a. O. II. S. 416.

Digitized by Google

Ende 748 d. St. geboren seyn, und starb er an dem vierten Passah nach seiner Taufe, so fällt sein Tod in das Jahr 782 d. St., d. i. des Consulats der beiden Gemini.

Ist demnach unsere chronologische Auffassung des zweiten und respective vierten Evangeliums die richtige, so hat die Christi Tod an die beiden Gemini knüpfende ursprüngliche Tradition historischen Grund, mag immerhin der von ihr bezeichnete Wochentag, der 25. März, aufgegeben werden. Nach Ideler[41]) kann er nicht für ein historisches Datum gelten, weil im J. 782 d. St. am 25. März der Mond im letzten Viertel gewesen, überdieß die am 16. des Nisan darzubringende Gerste in Palästina erst 14 Tage später reife. Erheblich wäre es, wenn nach Ideler's Berechnung eine Verschiebung des Nisan von 2 Tagen angenommen werden müßte, weil im J. 782 d. St. der Anfang des 15. Nisan, unmittelbar vor welchem das Passahlamm gegessen wurde, auf den 17. April, einen Sonntag, gefallen wäre. Gleichwohl scheint uns jene vielfach bewährte Tradition unwiderlegt, somit auch die allgemeine Annahme, daß unsere Aera um vier Jahre zu wenig zähle. Wenn Tertullian, Clemens von Alexandrien und die ihnen folgten, vom J. 782 d. St., nach Luk. 3, 23., dreißig Jahre zurückzählten und das Jahr der Geburt Christi in das 752. J. d. St. setzten, so irrten sie daher ebenso, als wenn sie für die Dauer seines Lehramts nur etwa Ein Jahr setzten, — beides ohne Zweifel auf die Auctorität biblischer Zeitangaben, beides mit den anderen Evangelienberichten für vereinbar haltend. Richtig allein unseres Erachtens ist die Setzung seines Todes in das J. 782 d. St., und daß er sein Lehramt im Alter von 30 Jahren begonnen. Was sie irre geleitet, ist die Zeitbestimmung des Lukas, „im 15. Jahre

41) A. a. O. II. S. 420 f.

Digitized by Google

Tiber's sey Johannes hervorgetreten." Schließen, wie wir dafür halten, Luk. 3, 1. und Joh. 2, 20. sich einander aus, so bleibt nur übrig, bei Lukas die Verwechslung zweier den ersten Christen gleich wichtiger Jahreszahlen vorauszusetzen, des 12. und 15. Jahrs Tiber's, oder des 779. und 782. J. d. St., als der termini a quibus und ad quos des öffentlichen Lebens Christi. Die Verwechslung mag der Denkschrift über des Täufers Leben, welche muthmaßlich vorhanden und von Lukas 3, 1. wörtlich eingerückt war, zur Last fallen. Schleiermacher[42]) glaubt Lukas einen Dienst zu thun, wenn er ihn von dem Ruhme der 3, 1. enthaltenen chronologischen Bestimmung befreit, als einer solchen, die „von einem Früheren herrühre und darum hier nicht genau seyn und sich nicht besser gestellt finden könne." Gfrörer[43]) glaubt die Denkschrift vom christlichen Standpunkte aus gearbeitet, und ihren Verfasser den Begebenheiten, die er beschreibt, nicht sehr fern stehend, will aber daraus keineswegs folgern, daß Alles, was er berichte, darum buchstäblich wahr sey, wie er denn sogleich das über Lysanias Angeführte für einen Irrthum hält. So weit wir auch sonst in unseren urchristenthumsgeschichtlichen Auffassungen von ihm abweichen, darin pflichten wir am Ende unseres Versuches ihm gern bei, daß nur beim ersten oberflächlichen Anblicke die historische Unsicherheit der Synoptiker als ein Mißton erscheint, im Lichte der Geschichte besehen, sich in Harmonie auflöst, und daß, „wie das Werk der drei Synoptiker dem Christenthume der verflossenen Jahrhunderte als Strebepfeiler diente, das vierte Evangelium die Grundsäule der christlichen Gemeinschaft in ihrer jetzigen Entwickelung," ja „die Perle der christ-

42) A. a. O. I. S. 62 f.

43) „Die heilige Sage", I. S. 103 ff. „Das Heiligthum und die Wahrheit", S. 353. 346.

Digitized by Google

lichen Kirche ist und bleibe," nicht bloß des neuern Europa, vielmehr aller Zeiten und Orte.

So glauben wir denn, nach Joh. 2, 20., auf Grund der evangelischen Berichte, besonders des Johannes und Markus, die öffentliche Wirksamkeit Jesu in die Zeit von 779 bis 782 d. St. setzen zu müssen, so daß, vorausgesetzt, er war um die Zeit unseres Jahreswechsels geboren und hatte Anfangs 749 d. St. sein erstes Lebensjahr vollendet, seine Taufe in das J. 779 d. St. (in den Anfang des Jahrs 30 nach seiner Geburt, nicht unserer Aera), die beiden in Galiläa still gefeierten Passahfeste in die Jahre 780 und 781 d. St. (April 31 und 32), sein Tod in das J. 782 d. St. (April 33 seines Lebens oder nach seiner wirklichen Geburt, d. i. April 29 unserer dionysischen Aera) fallen. Dieses denkwürdigste aller Jahre der Menschheit — daß es sein wirkliches Todesjahr ist, empfiehlt sich dem Historiker durch die allerdings höchst beachtenswerthe Gemini-Tradition, dem Astronomen durch den Calcül, mit dessen Hülfe z. B. Ideler[44]) die von Josephus berichtete, vor Herodis Tode eingetroffene Mondfinsterniß berechnet, die ihm zu einem Zeitmerkmale wird, das den Tod Herodis unwidersprechlich in den Frühling des J. 750 d. St. bringe, so daß, wegen Matth. 2, 1. Luk. 1, 5., Christus nicht später geboren seyn könne, als um den Schluß des J. 749 d. St. Uns empfiehlt es sich durch die Schrift selbst: gegen Luk. 3, 1. fällt Joh. 2, 20. so schwer ins Gewicht, daß die Schale unwillkürlich dahin neigt. Jedenfalls läßt Joh. 2, 20., gegenüber der Gemini-Tradition, einen leeren Raum, gerade so, wie wir ihn brauchen für den reichen und kostbaren Inhalt der johanneisch-synoptischen Darstellung. So legen wir nun die Feder aus der Hand mit der Bemerkung, daß die Auf-

44) A. a. O. II. S. 393.

Digitized by Google

gabe, der wir Eingangs dieser Abhandlung gedachten und deren Lösung einen hellen Schein auf die kanonische Evangeliendarstellung zurückwerfen müßte, „das Todesjahr des Erlösers chronologisch festzustellen", zwar noch ungelöst ist, aber eben so unzweifelhaft wie die bezeichnete Darstellung zum chronologischen Verständnisse ihres Inhalts in sich selbst Licht genug habe, um jener Lösung, wenn es seyn muß, entrathen zu können.

Digitized by Google

Gedanken und Bemerkungen.

Digitized by Google

Digitized by Google

1.

Ueber
Matth. 19, 16—22.
als Beitrag
zur Lehre von der Sündlosigkeit Jesu und zur Charakteristik biblischer Personen.

Von
K. Wimmer,
Pfarrer zu Großgöhren bei Weißenfels.

Um die Einwürfe zu beseitigen, welche aus der Stelle Matth. 19, 17. gegen die Sündlosigkeit Jesu hergeleitet worden sind, bemerkt Herr D. Ullmann in den theol. Studien und Kritiken (Polemisches in Betreff der Sündlosigkeit Jesu. 1842. 3. Heft. S. 709.), daß Jesus hier das Prädicat „gut" offenbar in dem prägnantesten Sinne nehme. Es sey das absolut Gute, das ewig in sich vollendete und sich selbst schlechthin genügende, keinem Werden und keiner Entwickelung unterworfene; in diesem Sinne sey nur Gott gut und die Quelle alles Guten. Alle menschliche Güte dagegen sey nur eine werdende, in der Entwickelung begriffene, sich vollendende und in dieser ihrer Entwickelung und Vollendung von Gott, der Urquelle aller Heiligkeit, abhängige. Insofern nun die Sittlichkeit Jesu eine menschliche gewesen sey, sey sie nothwendig auch dem Gesetze der Entwickelung unterworfen gewesen und habe sich, wie

Digitized by Google

jede menschliche Tugend, durch Erfahrungen, Kämpfe und Leiden, überhaupt durch alle Bedingungen des menschlichen Daseyns vollenden müssen. Dieß werde auf das bestimmteste in der Schrift anerkannt, namentlich im Hebräerbriefe; es sey aber auch eine nothwendige Voraussetzung, um den Begriff, den die Schrift von Jesu, von seinem Wachsen an Weisheit, von seinen Versuchungen, von seiner ganzen Stellung zu Gott und der Menschheit habe, zu vollziehen. Sey aber die Sittlichkeit Jesu in einer solchen Weise eine menschliche und, wie alle menschliche, im Abhängigkeitsverhältnisse von Gott, der Urquelle alles Guten, sich vollendende gewesen, so habe er sie auch selbst von der absoluten, in sich selbst ruhenden Heiligkeit Gottes unterscheiden können. Dieß schließe aber nicht aus, daß Jesus dennoch in allen Entwickelungsstadien, in allen Versuchungen, Kämpfen und Leiden der Idee der Sittlichkeit und dem göttlichen Willen vollständig entsprochen habe, und insofern dieß der Fall gewesen, habe er zugleich mit aller Wahrheit von sich aussagen können, was Joh. 8, 46. geschrieben stehe.

Durch diese Auffassung wird nun allerdings der directe Widerspruch entfernt, in der die Stelle Matth. 19, 17. mit der Sündlosigkeit Jesu zu stehen scheint. Allein so ansprechend sie auch in dieser Beziehung seyn möchte, so treten ihr doch mehrfache, wie mir dünkt, nicht unerhebliche Bedenken entgegen.

Zuvörderst möchte nicht wohl zu leugnen seyn, daß die vom Herrn D. Ullmann gegebene Darstellung des Sachverhältnisses, ob sie gleich an sich richtig ist, doch in unserer Stelle keinen Halt hat. Zwar sucht sie Herr D. Ullmann exegetisch durch die Bemerkung zu begründen, daß Jesus das Prädicat „gut" hier offenbar in dem prägnantesten Sinne nehme. Allein daraus folgt denn doch keineswegs, daß er das absolut Gute gerade nur in der Beziehung im Sinne hatte, in welcher es ewig in sich selbst

Digitized by Google

vollendet und, sich selbst schlechthin genügend, keinem Werden und keiner Entwickelung unterworfen ist. Es ist dieß nur ein einzelnes Moment in dem Begriffe des absolut Guten, durch welches derselbe keineswegs erschöpft wird. Es gehört eben so wesentlich zu diesem Begriffe, daß das absolut Gute als lebendig und thätig, in diesem seinem Leben und seiner Thätigkeit als sich selbst in seiner Vollendung darstellend und offenbarend und daher auch als nie irrend und fehlend zu denken ist. Nicht weniger muß es auch als das den Bedürfnissen der endlichen Wesen allein wahrhaft genügende, für diese Leben und volle Genüge in sich tragende Seyn aufgefaßt werden, so wie es denn auch vermöge seines Seyns als das Gesetz hervortritt, dem sich Alles, was über die physische Nothwendigkeit erhaben ist, in freier Liebe zu unterwerfen hat. In dieser Rücksicht läßt sich nun offenbar derjenigen Auffassung unserer Stelle, welche in ihr das Selbstbekenntniß Jesu, daß er nicht über allen Irrthum und allen Fehl erhaben sey, ausgesprochen findet, keineswegs der Vorwurf machen, daß sie gegen den prägnanten Gebrauch des Prädicates „gut" verstoße. Denn ist irren und fehlen das allgemeine Loos der Menschheit und gehört das Freiseyn von allem Irrthume und allem Fehle zu dem Begriffe des absolut Guten, so liegt auch in diesem Begriffe die Berechtigung, das alleinige Gutseyn Gottes in dieser Beziehung aufzufassen. Zudem aber bedarf es auch keineswegs einer Beschränkung dieses Begriffes auf das einzelne Moment des Freiseyns von allem Unrechte, um in unserer Stelle einen Widerspruch gegen die Lehre von der Sündlosigkeit Jesu zu finden. Man braucht vielmehr nur dabei stehen zu bleiben, daß Christus erklärt habe, der Begriff des absolut Guten habe bloß in Gott seine Realität, ohne dieß auf ein besonderes einzelnes Moment dieses Begriffes zu beschränken. Es versteht sich dann von selbst, daß Christus, wenn er darauf hindeuten wollte, daß er den Begriff des absolut Guten nicht

Digitized by Google

in sich realisire, eben so wenig auf ein völliges Freiseyn von aller Sünde als auf ein ewiges in sich selbst Vollendetseyn Anspruch machte. Nun muß allerdings gegen diese Auffassung eingewendet werden, daß Christus sich anderwärts für sündlos erklärt hat. Herr D. Ullmann bezieht sich dafür vorzugsweise auf die Stelle Joh. 8, 46., wiewohl allerdings gegen die Beweiskraft dieser Stelle noch eingewendet werden könnte, daß Christus in ihr nur sage, es könne ihm von Seiten der Juden kein Fehl nachgewiesen werden, nicht aber, daß er auch vor Gottes Augen völlig tadellos sey. Um so entschiedener ist dieß aber Joh. 8, 28. 29. der Fall. Stärker und bestimmter konnte Christus wohl kaum erklären, daß der Wille Gottes das Princip seines ganzen Lebens sey und bei ihm schlechthin keine Abweichung von diesem Principe vorkomme, als wenn er sagt: ἀπ' ἐμαυτοῦ ποιῶ οὐδέν, ἀλλὰ καθὼς ἐδίδαξέ με ὁ πατήρ μου, ταῦτα λαλῶ· καὶ ὁ πέμψας με μετ' ἐμοῦ ἐστιν. Οὐκ ἀφῆκέ με μόνον ὁ πατήρ, ὅτι ἐγὼ τὰ ἀρεστὰ αὐτῷ ποιῶ πάντοτε. Ja anderwärts (Joh. 5, 30.) erklärt es Christus selbst für eine moralische Unmöglichkeit, daß er etwas von sich selbst thun, d. i. dem eignen Willen folgen und sich einer Sünde schuldig machen könnte. Οὐ δύναμαι, sagt er, ἐγὼ ποιεῖν ἀπ' ἐμαυτοῦ οὐδέν. Καθὼς ἀκούω, κρίνω, καὶ ἡ κρίσις ἡ ἐμὴ δικαία ἐστίν· ὅτι οὐ ζητῶ τὸ θέλημα τὸ ἐμόν, ἀλλὰ τὸ θέλημα τοῦ πέμψαντός με. Und hätten wir auch nicht diese bestimmten Aeußerungen Christi, so müßte doch daraus, daß er sich für den dereinstigen Richter der gesammten Menschheit erklärt, nothwendig gefolgert werden, daß er als erhaben über allen Irrthum und Fehl habe angesehen seyn wollen. Christus unterscheidet sich damit offenbar von der dem Gerichte Gottes unterworfenen Menschheit als selbst keinem Gottesgerichte unterworfen. Aber wie nur der völlig Sündlose über jedes Gericht erhaben seyn kann, so hängt auch von der Erhabenheit über allen

Digitized by Google

Irrthum und alle Sünde wie die Befähigung, so auch die Berechtigung zum Gerichte über die Gesammtheit der Menschen ab. Und wenn Christus überall erklärt, daß im Glauben an ihn Leben, Heiligkeit und volle Genüge liege, daß der Mensch durch den Glauben an ihn von dem Elende der Sünde gerettet werden solle, und der Glaube an ihn eine heiligende und reinigende Kraft habe, so setzt auch dieß unleugbar seine Irrthumsfreiheit und Sündlosigkeit voraus. Kann doch in Wahrheit der Glaube, daß Christus in Bezug auf Irrthum und Sünde das allgemeine Loos der Menschheit getheilt habe, weder beseligend seyn, noch auch dem, der um der Sünde willen mit den Jüngern des Herrn an der Möglichkeit zweifelt, selig zu werden, oder dem, der mit Paulus nach Erlösung aus dem Elende der Sünde seufzet, einen Trost gewähren, noch auch irgendwie das Streben nach Heiligung des Herzens und Lebens hervorrufen. Nur der Glaube an einen über dem allgemeinen Loose der Menschheit stehenden Christus ist im Stande, den Menschen über sich selbst und sein Loos zu erheben, und wie hätte wohl Christus sagen können, daß er auf den Glauben an sich aufbauen wolle seine Gemeine, also daß sie die Pforten der Hölle nicht überwältigen sollten, wenn er nicht darauf gerechnet hätte, daß eben seine Erhabenheit über das allgemeine Loos der Menschheit, seine Irrthumsfreiheit und Sündlosigkeit Millionen Herzen mit unzerreißbaren Banden an ihn ketten und fesseln werde? Denn daß ein Christus, der, wie hoch man ihn auch immer als den ausgezeichnetsten unseres Geschlechtes stellen mag, doch zuletzt noch mit uns den Täuschungen der Eigenliebe, dem Irrthume und der Sünde unterworfen ist, sich nicht im Glauben der Menschheit als ein Gut erhalten könne, das man auch um den Preis der irdischen Wohlfahrt und gegen alle Anfechtungen der Welt behaupten müsse, leuchtet Jedem ein, der das menschliche Herz kennt. Seine Irr-

Digitized by Google

thumsfreiheit und Sündlosigkeit (es ist mir unmöglich, beide von einander zu scheiden und anzunehmen, daß die eine ohne die andere bestehen könne) hat Christus nicht nur ausdrücklich erklärt, sie sind auch Voraussetzungen, auf denen sein Plan beruhte und die sich dergestalt mit Allem, was er in Bezug auf sich äußert, verweben, daß man sie nicht aufgeben kann, ohne den Schlüssel zum Verständnisse seines Sinnes zu verlieren. In dieser Rücksicht aber darf man in Bezug auf unsere Stelle mit Recht behaupten, daß die Exegese verpflichtet sey, von jeder Möglichkeit, daß Christus auf seine sittliche Unvollkommenheit hingewiesen habe, abzusehen. Denn wenn man ihr auch als einer Wissenschaft nicht anmuthen darf, daß sie sich durch den Glauben an die Sündlosigkeit des Herrn in der Schrifterklärung solle bestimmen lassen, so ist es doch ein durchaus unwissenschaftliches Verfahren, wenn man Aeußerungen auffaßt, wie man sie etwa dem Wortlaute nach nehmen kann, ohne den Charakter dessen zu berücksichtigen, von dem sie herrühren. Und wie man auch den Charakter Jesu in Bezug auf den von ihm erhobenen Anspruch auf Anerkennung seiner sündlosen Heiligkeit auffassen will, ob im Glauben als lautere Wahrhaftigkeit, oder vom Standpunkte des Unglaubens aus als ungemessenen geistlichen Hochmuth, der seine menschliche Schwachheit verkannte: so wird man doch in dem letzteren Falle ebensowohl als in dem ersteren einräumen müssen, daß es schlechthin nicht im Sinne Jesu gelegen haben könne, daß seine Worte als Selbstbekenntniß seiner Sündhaftigkeit aufgefaßt werden sollten. Daher nun hat man allerdings guten Grund, die deßfallsige Auffassung unserer Stelle als eine solche zu verwerfen, die ohne Berücksichtigung des in Christo sich aussprechenden sittlichen Principes zu Werke geht. Allein die Nothwendigkeit dieser Verwerfung berechtigt nicht zu der Behauptung, daß Christus bloß insofern sich habe das absolute Gutseyn

Digitized by Google

absprechen wollen, als seine Sittlichkeit nicht eine ewig in sich vollendete, sich selbst schlechthin genügende, sondern eine im Abhängigkeitsverhältnisse von Gott, der Urquelle alles Guten, sich vollendende war. Für diese Beschränkung der Worte Jesu ist kein sprachlicher Grund vorhanden und es bleibt eben deßhalb auch nach Herrn D. Ullmann's Auffassung als Thatsache stehen, daß Christus sich zugleich mit den Menschen als des absoluten Gutseyns ermangelnd Gott gegenüberstellt, ohne irgendwie auf den Unterschied aufmerksam zu machen, der hierbei zwischen ihm und den übrigen Menschen stattfand. Und dieß dünkt mir nicht weniger mit dem sonst in Christo sich aussprechenden Bewußtseyn unvereinbar zu seyn, als wenn er sich geradezu für einen sündigen Menschen erklärt hätte. Denn sonach hätte denn doch Christus dem in ihm lebenden Bewußtseyn einer irrthumsfreien und sündlosen Reinheit an unserer Stelle keinen Ausdruck gegeben und, während er vermöge dieses Bewußtseyns eine unterschiedlose Gleichstellung mit den Menschen nicht im Sinne haben konnte und durch dasselbe sich veranlaßt finden mußte, von sich nur so zu sprechen, daß die zwischen ihm und den Menschen bestehende Verschiedenheit hervortrat, doch ein unterschiedloses Gleichseyn ausgesprochen und somit durch seine Redeweise den auf unsere Stelle sich gründenden Zweifel an seiner Sündlosigkeit verschuldet, so daß also sein Wort nicht als ein treuer, fehlerloser Ausdruck seines Inneren betrachtet werden könnte. Was wird also durch Erläuterungen unserer Stelle aus dem Bewußtseyn Jesu gewonnen, sobald sich nicht nachweisen läßt, daß Christus eben auch hier das Bewußtseyn seiner Sündlosigkeit ausgesprochen habe? Ist dieser Nachweis nicht möglich, so scheint es mir ungleich gerathener zu seyn, kurzweg zu bekennen, daß die vorliegende Stelle für uns unerklärlich sey, daß Christus nach dem Wortlaute sich allerdings den irrenden, sündigen

Digitized by Google

Menschen gleich stelle, daß aber dieß mit dem in ihm sich aussprechenden Bewußtseyn in Widerspruch stehe, und daher zu vermuthen sey, daß entweder im Verlaufe des Herganges oder in den Worten Christi ein von den Berichterstattern unberührt gebliebenes Moment gelegen habe, welches seine Worte vor Mißdeutung sicherte.

Sodann aber scheint mir auch die vom Herrn D. Ullmann unangefochten gebliebene Annahme, daß Christus in unserer Stelle die menschliche Seite seiner Sittlichkeit hervorhebe, keineswegs über allen Zweifel erhaben zu seyn. Erwägt man, daß, wie die Evangelien überhaupt, so auch der vorliegende Bericht in dem Glauben an Christus als an den selbst von jeder Sünde freien Erlöser der Menschen von der Sünde, und für den Zweck, diesen Glauben in den menschlichen Gemüthern hervorzurufen und zu begründen, abgefaßt ist: so erscheint es schon in dieser Rücksicht nicht eben als wahrscheinlich, daß unsere Stelle keine andere Auffassung zulassen sollte, als die, nach welcher sich Christus schlechthin den Menschen gleich stellt. Denn so wie es in der Natur der Sache liegt, daß den Jüngern des Herrn hauptsächlich dasjenige lebendig im Gedächtnisse bleiben mußte, worin ihr Glaube an ihn Grund und Halt fand, so brachte es auch die Aufgabe, die sie bei ihren Berichten vor Augen hatten, mit sich, daß sie aus dem in ihrem Gedächtnisse vorhandenen Material dasjenige auswählten, was sie vorzugsweise als ein bestätigendes Zeugniß ihres Glaubens ansahen. Hieraus mag man nicht mit Unrecht den Schluß ziehen, daß ihr Glaube an der in Rede stehenden Aeußerung des Herrn keinen Anstoß nahm, daß sie vielmehr dieselbe in einem anderen als dem bisher beleuchteten Sinne auffaßten und auch in dem vorliegenden Berichte eine Bestätigung der sündlosen Reinheit des freiwillig für die Menschheit sich aufopfernden Welterlösers erblickten. Will man nun auch hierauf nicht die Behauptung grün-

Digitized by Google

den, daß die Exegese unsere Stelle nicht im Sinne einer unterschiedlosen Gleichstellung Jesu mit den Menschen verstehen dürfe — wiewohl, wenn vorauszusetzen ist, daß auch die Berichterstatter Jesum das nicht wollten sagen lassen, was er als der, als welcher er uns in den Evangelien dargestellt wird, nicht sagen konnte, eine solche Behauptung sich wohl möchte rechtfertigen lassen —: so fragt sich doch, wie es möglich war, daß die Jünger mit den Worten Christi einen anderen Sinn als den eines unterschiedlosen Gleichseyns mit den Menschen verbinden konnten. Und dieß dünkt mir ziemlich deutlich am Tage zu liegen. Denn wenn Christus sagt: οὐδεὶς ἀγαθός, εἰ μὴ εἷς ὁ θεός, so ist dieß, streng genommen, nicht mit Luther zu übersetzen: Niemand ist gut, denn der einige Gott, sondern vielmehr: Niemand ist gut, wenn nicht der einige Gott. Allerdings kann εἰ μή in sehr vielen Fällen durch die deutschen Partikeln „denn", „als nur", „sondern nur" oder auch durch die Präposition „außer" übersetzt werden; allein es läßt sich weder behaupten, daß dieß die eigentliche Bedeutung von εἰ μή sey, noch auch nachweisen, daß εἰ in der Verbindung mit μή im Sprachgebrauche seine eigentliche Bedeutung als Particula conditionalis verloren habe und lediglich als Particula adversativa gebraucht worden sey. Vermöge der Sprachgesetze muß es vielmehr überall auf seine eigentliche Bedeutung als Particula conditionalis zurückgeführt werden, und es läßt sich daher nur behaupten, daß die griechische Denkweise das εἰ μή auch da anwendet, wo der Genius der deutschen Sprache eine adversative Partikel fordert. Oft aber darf es selbst auch im Deutschen nicht durch „als nur", „sondern nur" oder „außer" übersetzt werden. Denn wenn z. B. Paulus Gal. 1, 19. sagt: ἕτερον δὲ τῶν ἀποστόλων οὐκ εἶδον, εἰ μὴ Ἰάκωβον, τὸν ἀδελφὸν τοῦ κυρίου, so kann dieß nicht heißen sollen, er habe keinen andern von den Aposteln, als den Jakobus, den Bruder des Herrn, gesehen.

Digitized by Google

Unmittelbar vorher erklärt vielmehr Paulus, daß er, als er zu Jerusalem gewesen sey, sich 15 Tage bei dem Apostel Petrus aufgehalten habe, und seine ganze Beweisführung beruht wesentlich auf dem Umstande, daß er von den Aposteln durch deren Häupter als Genosse des apostolischen Amtes erst dann anerkannt worden sey, als er bereits längere Zeit schon das Evangelium unter den Heiden mit Segen verkündigt gehabt habe. Es kommt ihm, um die Unmittelbarkeit seines apostolischen Berufes negativ ins Licht zu stellen, darauf an, aus der Geschichte seines Lebens nachzuweisen, daß er sich der Verkündigung des Evangeliums unter den Heiden nicht im Auftrage der Apostel unterzogen habe, daß er nicht von diesen zu den Heiden gesendet, wohl aber von ihnen als *ἀπόστολος τῆς ἀκροβυστίας* anerkannt worden sey. Wenn nun Paulus dieß daraus erweisen will, daß er früher mit mehreren Aposteln zugleich nicht zusammengekommen sey, so muß der 1, 19. als Bruder des Herrn erwähnte Jakobus, den er zugleich mit dem Petrus gesehen hatte, nothwendig ein Nichtapostel und daher eine andere Person als der 2, 9. erwähnte Apostel Jacobus seyn, und es kann daher zu den Worten: *ἕτερον δὲ τῶν ἀποστόλων οὐκ εἶδον*, nur die Ergänzung „außer dem Petrus" hinzugefügt werden. Auch würde Niemand in der Rede des Apostels etwas vermissen, wenn die Worte *εἰ μὴ Ἰάκωβον κ. τ. λ.* gar nicht da stünden. *Εἰ μή* kann also nur gebraucht seyn, um einen Umstand, der in der Sache wesentlich nichts änderte, dessen Nichterwähnung aber doch vielleicht dem Apostel hätte zum Vorwurfe gemacht werden können, als Bedingung für die Richtigkeit der ausgesprochenen Behauptung hinzustellen. Aber eine solche Bedingung konnte er nicht nach dem Urtheile des Apostels, sondern nur nach der von dem Apostel berücksichtigten möglichen Meinung Anderer seyn. Man wird daher übersetzen müssen: Einen anderen aber von den Aposteln (außer dem Petrus) sah

Digitized by Google

ich nicht, wenn man nicht etwa den Jakobus, den Bruder des Herrn, zu den Aposteln rechnen will, streng genommen eigentlich: wenn ich nicht den Jakobus, den Bruder des Herrn (nach der möglichen Meinung Anderer, die den Jakobus, den Bruder des Herrn, den Aposteln gleich stellen), als einen Apostel gesehen habe. Ganz in ähnlicher Weise zeigt εἰ μή eine Bedingung, unter welcher eine vorausgegangene schlechthinnige Verneinung ihre Richtigkeit habe, auch in den Sätzen an, wo es sich durch „denn nur" oder „außer" übersetzen läßt. Der Grieche drückt dann als bedingt aus, was an sich unbedingt ist, und stellt als abhängig von einander dar, was an sich unabhängig von einander besteht, aber doch immer so, daß dieser Darstellung irgendwie das Urtheil zu Grunde liegt, daß, wenn das Eine nicht so wäre, auch das Andere nicht so seyn würde. Wenn es daher z. B. in der Stelle Joh. 6, 46. heißt: οὐχ ὅτι τὸν πατέρα τις ἑώρακεν, εἰ μὴ ὁ ὢν παρὰ τοῦ θεοῦ, so kann dieß dem Sinne nach allerdings nichts Anderes bedeuten als: Nicht, daß Jemand außer dem, der bei Gott ist, den Vater gesehen hat. Allein der Gebrauch des εἰ μή erklärt sich auch hier aus seiner ursprünglichen conditionellen Bedeutung, indem wir, um, was in der griechischen Redeweise liegt, vollständig auszudrücken, eigentlich sagen müßten: Nicht, daß Jemand den Vater gesehen hat. Davon, daß Jemand den Vater gesehen hat, würde überhaupt nicht die Rede seyn können, wenn ihn nicht der gesehen hätte, der bei Gott ist. Exclusive Kraft hat daher auch hier εἰ μή nicht vermöge seiner eigentlichen Bedeutung, sondern lediglich um deßwillen, weil die Behauptung, daß Niemand den Vater gesehen habe, an sich im Allgemeinen richtig ist und das Sachverhältniß die zweite Behauptung als eine Ausnahme von dieser allgemeinen Regel hervortreten läßt. Eben deßhalb aber wird es sich auch nicht rechtfertigen lassen, wenn man dem εἰ μή exclusive Kraft in solchen Fällen beilegt, wo sie nicht durch das Sachverhältniß gefordert

Digitized by Google

wird oder gegen dasselbe streitet. So 1 Joh. 2, 22: *τίς ἐστιν ὁ ψευστής, εἰ μὴ ὁ ἀρνούμενος, ὅτι Ἰησοῦς οὐκ ἔστιν ὁ Χριστός* — eine Stelle, die nicht so verstanden werden darf, als ob Johannes sagen wolle, nur der, der da leugne, Jesus sey der Christ, sey der Lügner. Der Artikel steht bei *ψευστής*, weil Johannes den Lügner im Sinne hat, in welchem das gegenchristliche Princip, der Antichrist, zur Erscheinung kommt. Kap. 1, 6. sagt aber Johannes: *ἐὰν εἴπωμεν, ὅτι κοινωνίαν ἔχομεν μετ' αὐτοῦ, καὶ ἐν τῷ σκότει περιπατῶμεν, ψευδόμεθα καὶ οὐ ποιοῦμεν τὴν ἀλήθειαν.* Er erklärt also auch die für Lügner, welche den Herrn zwar nicht mit dem Munde verleugnen, aber nicht der Wahrheit gemäß leben, und es läßt sich nicht bezweifeln, daß er auch diese Art der Lüge auf den Antichrist als auf ihren Vater zurückführte. Er kann also nur sagen wollen, daß, wenn nicht der, der da leugne, Jesus sey der Christ, als der in Rede stehende Lügner betrachtet werde, dann überhaupt Niemand als ein solcher Lügner angesehen werden könne. Der Grund der Argumentation ist, daß es mehrere Lügner gibt, welche unter dem Begriffe des *ὁ ψευστής* zu subsumiren sind, und daher gestattet auch das Sachverhältniß nicht, dem *εἰ μή* exclusive Kraft beizulegen. Doch um nicht zu weitläufig zu werden, will ich nur noch die Stelle Matth. 11, 27: *οὐδεὶς ἐπιγινώσκει τὸν υἱὸν, εἰ μὴ ὁ πατήρ*, anführen. Auch hier könnte man übersetzen wollen: Niemand erkennt den Sohn, denn nur der Vater. Dann aber würde Christus sagen, daß die Erkenntniß des Sohnes schlechthin nicht bei den Menschen, sondern nur bei Gott gefunden werden könne. Allein V. 25. preiset er den Vater, daß er Solches den Unmündigen offenbart habe. Man würde überhaupt nichts haben, worauf man das *ταῦτα* beziehen könnte, wenn man nicht annehmen wollte, daß Christus dabei die Erkenntniß des Sohnes als eine den Menschen von Gott gegebene im Sinne habe, und es muß

Digitized by Google

nothwendig hierauf bezogen werden, weil sich die Lobpreisung des Vaters unmittelbar an das Wehe anschließt, das Christus den Städten droht, die sich durch nichts zu seiner Anerkennung bewegen ließen. Mithin setzt Christus voraus, daß die Erkenntniß des Sohnes auch unter den Menschen vorhanden sey. Daß er nun habe sagen wollen, Niemand könne sich zu der vollkommenen Erkenntniß des Sohnes erheben, die dem Vater eigenthümlich sey, ist eine grundlose Annahme. Denn Christus redet ganz einfach von dem Erkennen, ohne irgendwie darauf aufmerksam zu machen, daß zwischen dem Erkennen und Erkennen ein Unterschied stattfinde. Auch ist nicht abzusehen, wozu es Christus hier hätte erwähnen können, daß die Erkenntniß des Sohnes von Seiten des Vaters vollkommner als die von Seiten der Menschen sey. Es erscheint dieser Gedanke als ganz ungehörig zu den übrigen Ideen der Stelle. Man muß also nothwendig bei der conditionellen Bedeutung des εἰ μή verbleiben: Niemand erkennt den Sohn, wenn nicht der Vater ihn erkennt, d. i. die Erkenntniß des Sohnes von Seiten des Vaters ist die Bedingung der Erkenntniß desselben von Seiten der Menschen. Was aber Christus damit meint, erläutert sich dadurch, daß er V. 26. die Erkenntniß des Sohnes von Seiten der Menschen aus göttlicher Offenbarung ableitet, mithin also dieselbe für eine ihnen von Gott mitgetheilte erklärt und danach die Erkenntniß, die der Vater von dem Sohne hat, als die Quelle und der Grund der menschlichen Erkenntniß gedacht werden muß. Nun aber wollte Christus auch noch hervorheben, daß die menschliche Erkenntniß des Sohnes nur eine mitgetheilte seyn, daß sie allein in der göttlichen ihren Grund haben könne, und daher die letztere auch die Bedingung der ersteren sey. Daher sagt er: οὐδεὶς ἐπιγινώσκει τὸν υἱόν, εἰ μὴ ὁ πατήρ, Worte, die dem Sinne nach dasselbe besagen, was Joh. 6, 44. geschrieben steht: Οὐδεὶς δύναται ἐλθεῖν πρός

Digitized by Google

με, ἐὰν μὴ ὁ πατὴρ ἑλκύσῃ αὐτόν, oder, wie es V. 65. heißt: ἐὰν μὴ ᾖ δεδομένον αὐτῷ ἐκ τοῦ πατρός μου. Genau dieselbe Bewandniß kann es nun auch mit den Worten: Οὐδεὶς ἀγαθός, εἰ μὴ εἷς ὁ θεός, haben. Danach würde Christus nicht sagen, daß Niemand außer Gott wahrhaft gut sey, sondern daß das göttliche Gutseyn die Bedingung alles anderweiten Gutseyns sey, daß jede Güte in der göttlichen ihren Grund haben müsse, daß, wenn das göttliche Gutseyn aufgehoben werde, dann auch alles andere Gutseyn aufgehoben sey und eben daher Niemand für gut erklärt werden könne, wenn nicht der einige Gott als gut gesetzt werde. Das εἷς ist hierbei offenbar nicht als ausschließend, sondern als zusammenfassend zu nehmen. Es ist gesetzt, weil eben alles mannichfaltige Gutseyn in Gott seinen einigen Grund hat. Danach aber kann nicht behauptet werden, daß Gott von Christo als der allein Gute bezeichnet werde, dem alles Andere als nicht gut gegenüberstehe. Es findet vielmehr eine solche Gegenüberstellung gar nicht statt, und es kann daher dann auch davon nicht die Rede seyn, daß Christus seine Sittlichkeit entweder als eine nicht sündlose oder als eine nicht ewig in sich selbst vollendete, nur in der Entwickelung begriffene von der göttlichen Heiligkeit unterscheide. Er erklärt vielmehr nur, daß er nicht gut genannt seyn wolle, wenn man nicht Gott als die einige Bedingung, als das einige Gesetz alles Gutseyns anerkenne. Daß diese Auffassung sprachlich eine so wohl berechtigte ist, als es nur immer die seyn mag, welche dem εἰ μή adversative Kraft beilegt, dürfte sich nicht wohl bestreiten lassen. Wenn nun aber εἰ μή nicht an sich „denn" oder „außer" bedeutet, sondern diese Bedeutung immer nur da haben kann, wo das Sachverhältniß auf einen directen Gegensatz führt und nur als abhängig von einander dargestellt wird, was an sich unabhängig von einander besteht, hier aber davon nicht die Rede seyn kann, daß das menschliche Gut-

Digitized by Google

seyn an sich als etwas Unbedingtes bestehe, welches das göttliche Gutseyn nicht zur Voraussetzung habe, und zudem auch die Möglichkeit einer anderweiten Auffassung beweist, daß das Sachverhältniß keinesweges nothwendig einen Gegensatz in sich schließt: so möchte auch schon in dieser Rücksicht nicht zu leugnen seyn, daß die gegebene Auffassung alle Ansprüche auf Geltung für sich habe und es unzulässig sey, dem εἰ μή an unserer Stelle adversative Bedeutung beizulegen.

Hierzu kommt, daß die letztere Auffassung schlechterdings nicht mit den übrigen in unserer Erzählung liegenden Momenten zu vereinigen ist, durch welche der Sinn der Rede Jesu bestimmt wird. Der Sinn einer Rede bestimmt sich nicht allein durch das Wort, sondern oft auch durch die Umstände und Verhältnisse, unter welchen gesprochen wird. Nun hatte nach dem vorliegenden Berichte ein reicher Jüngling, den Lukas in der Parallelstelle 18, 18. als ἄρχοντά τινα bezeichnet, Christum mit διδάσκαλε ἀγαθέ angeredet und gefragt: τί ἀγαθὸν ποιήσω, ἵνα ἔχω ζωὴν αἰώνιον; Christus fragt dagegen: τί με λέγεις ἀγαθόν; und er will mit dieser Frage den Jüngling unstreitig entweder auf einen Irrthum, in dem sich derselbe befinde, oder auf ein Unrecht aufmerksam machen, dessen er sich mit der Anrede διδάσκαλε ἀγαθέ schuldig gemacht hatte. Diesen Irrthum oder dieses Unrecht bezeichnet aber Christus als im Widerspruche damit stehend, daß οὐδεὶς ἀγαθός, εἰ μὴ εἷς ὁ θεός, indem er diese Worte offenbar als Grund hinzufügt, weßhalb er von dem Jünglinge nicht als gut angeredet seyn wolle. Es fragt sich also, in welchem Irrthume sich der Jüngling befinden oder inwiefern er sich eines Unrechtes schuldig gemacht haben konnte. Die Anrede διδάσκαλε ἀγαθέ ist ja doch an sich durchaus unverfänglich. Bittende bedienen sich ihrer, um auszusprechen, daß sie in Bezug auf den Charakter des Angeredeten das Vertrauen hegen, er

Digitized by Google

werde ihre Bitte erfüllen. Sie wollen daher bei dem Gebrauche des Wortes „gut" allerdings nicht auf das sittliche Gutseyn, nicht auf das Eingehen in den Willen Gottes, oder auf das Streben, dem göttlichen Willen zu genügen, sondern vielmehr nur auf die Güte gegen die Menschen, auf die Geneigtheit, den Wünschen Bittender zu entsprechen, hinweisen. Aber wer möchte behaupten, daß eine solche Hinweisung schon an sich verwerflich sey, daß sie die alles wahre Gutseyn bedingende göttliche Heiligkeit verletze, und daher der Gebrauch des Wortes „gut" von Seiten Bittender als eines Ausdruckes ihres Vertrauens überhaupt und schlechthin als unstatthaft müsse betrachtet werden? Und da Christus selbst unmittelbar nachher zu dem Jünglinge spricht: εἰ θέλεις τέλειος εἶναι, und also von einem Menschen ein Wort gebraucht, von dem sich mit dem gleichen Rechte, wie von dem Worte „gut" behaupten ließe, daß es ausschließlich der göttlichen Heiligkeit zukomme, so läßt sich gewiß auch nicht annehmen, daß Christus erklären wollte, das Wort „gut" dürfe überhaupt nicht von einem Menschen, sondern nur von Gott gebraucht werden. Warum also tadelt Christus den Jüngling wegen eines eben so gewöhnlichen als unverwerflichen Sprachgebrauches? — Als möglicher Grund bietet sich zunächst der dar, daß der Jüngling sich der Anrede „guter Lehrer" bloß aus Heuchelei bediente, und es würde dann der Tadel Christi dahin gehen: Warum nennst du mich gut, da du doch in deinem Herzen von mir das Gegentheil denkst? Allein hierbei läßt sich schlechterdings nicht begreifen, wozu nun Christus noch die Worte: Οὐδεὶς ἀγαθός, εἰ μὴ εἷς ὁ θεός, hinzufügt. Auch läßt sich nicht bezweifeln, daß es dem Jünglinge wirklich um Belehrung zu thun war und in dieser Beziehung sowohl seine Bitte um Belehrung, als auch seine Anrede als aufrichtig gemeint zu denken ist. Denn er scheidet nachher von Jesu, wie der Evangelist berichtet, betrübt, — ein Zug, der mit einem heuchlerischen Charakter durchaus unvereinbar ist

Digitized by Google

und zu der Annahme nöthigt, daß sich der Jüngling in seinen wirklich oder vermeintlich guten Erwartungen und Voraussetzungen von Jesu getäuscht sah. Als möglicher Grund bietet sich ferner dar, daß der Jüngling das Prädicat „gut" nicht in dem gewöhnlichen Sinne der Bittenden gebrauchte, sondern damit eine Ansicht von der Sittlichkeit Jesu aussprach, die dieser in der Erkenntniß der Wirklichkeit seiner Tugend und um nicht eine zu hohe Meinung von seinem Charakter durch sein Stillschweigen zu bestätigen, berichtigen und auf ihr wahres Maß zurückführen mußte. Und so muß man es sich offenbar vorstellen, sobald man unsere Stelle als einen Beweis auffaßt, daß Christus nicht habe als gut im absoluten Sinne des Wortes angesehen seyn wollen. Denn ablehnen kann man nur, was einem zuvor zugesprochen worden ist. Will also Christus, wie Weber, Bretschneider und Andere annehmen, die Meinung zurückweisen, daß seine Tugend eine sündlose, über jede menschliche Schwachheit erhabene sey, so setzt dieß voraus, daß der Jüngling das Prädicat „gut" in dieser Meinung von Jesu gebraucht und mit demselben auf die Sündlosigkeit desselben hingewiesen habe. Und will man mit Ullmann behaupten, Christus unterscheide nur seine Sittlichkeit als eine menschliche, in der Entwickelung begriffene von der ewig in sich selbst vollendeten und sich selbst schlechthin genügenden Heiligkeit Gottes und lehne das Gutseyn nur in diesem Sinne ab, so muß man denn doch auch annehmen, daß der Jüngling in der Voraussetzung gesprochen habe, Christus sey in seiner Tugend über alles Werden, über alle menschliche Entwickelung erhaben und habe zur Vollendung derselben nicht nöthig, die Versuchungen, die Kämpfe und Leiden, so wie überhaupt die Bedingungen des menschlichen Daseyns durchzumachen, unter denen sich sonst alle menschliche Tugend vollenden müsse. Allein nichts möchte wohl weniger zu rechtfertigen seyn, als wenn man dem

Digitized by Google

Jünglinge solche Ansichten von dem sittlichen Charakter Jesu beimißt. Daß Christus in allen Beziehungen über jeden Tadel erhaben sey, glaubten damals selbst die Zwölf noch nicht, die doch um seinetwillen Alles verlassen hatten. Sie halten sich hier und da noch für berechtigt, das Verfahren ihres Herrn und Meisters zu tadeln. Und dieser Jüngling, der sogleich, als ihn Christus unter die Zahl seiner Jünger aufnehmen will, zurücktritt, sollte sich bereits zu einer Höhe der Auffassung des sittlichen Charakters Jesu erhoben haben, zu der die wirklichen Jünger in der einen Beziehung erst nach seinem Tode und seiner Auferstehung und in der andern Beziehung überhaupt nicht gelangten? Und wollte man den Jüngling, da von einer Entwickelung dogmatischer Ansichten über die Person Jesu bei ihm nicht die Rede seyn kann, als einen jugendlichen Schwärmer betrachten, der, wie denn allerdings jugendliche Begeisterung gern jedes Maß und Ziel überschreitet und die Wirklichkeit zu verkennen pflegt, in Christo seine Ideale verwirklicht zu sehen vermeinte, so widerstreitet dem, daß Geldliebe als ein Charakterzug desselben hervorgehoben wird. Geldliebe setzt einen berechnenden Charakter voraus. Sie hat immer nicht nur die Wirklichkeit, sondern selbst auch die gemeine Wirklichkeit vor Augen. Sie lähmt jeden freien Aufschwung des Geistes zu dem, was keinen sichtlichen Vortheil bringt. Sie schwärmt nimmer in Idealen und trägt nimmer Ideelles auf Reelles über. Daher ist denn doch gewiß in Rücksicht auf diesen Charakterzug bei weitem eher vorauszusetzen, daß der Jüngling eine zu geringe, als daß er eine zu hohe Meinung von Jesu hatte. Nun erscheint zwar der Jüngling auch als beseelt von dem Verlangen, eine hohe Stufe der sittlichen Vollkommenheit zu erreichen, und da er Jesum um Belehrung bittet, was er in dieser Beziehung zu thun habe, so mag man wohl auch mit Recht annehmen, daß er die Idee der Vollkommenheit, die er in sich trug, in demselben verwirklicht sah und in dieser Rücksicht von

Digitized by Google

ihm den besten Aufschluß erhalten zu können meinte. Aber wie verträgt sich nun dieß mit seiner Liebe zu den irdischen Gütern? Offenbar war es nicht das wahre Gutseyn, nicht die reine, echte Sittlichkeit, die ihm als das zu erreichende Ziel vorschwebte. *Πάντα ταῦτα*, sagt er von den göttlichen Geboten, *ἐφυλαξάμην ἐκ νεότητός μου*. Die Erfüllung wenigstens der göttlichen Gebote, die Christus namhaft gemacht hatte, erscheint ihm als Kinderspiel, als etwas Geringes und Gewichtloses. *Τί ἔτι ὑστερῶ*; fragt er, und zwar, wenn wir annehmen müssen, daß er nicht einer der pharisäischen Heuchler war, die bloß in der Absicht Fragen an Jesum richteten, um eine Ursache zu finden, ihn zu verklagen, nicht in dem Sinne, als ob ihm nichts mehr zur Vollkommenheit fehle. Zwar zweifelt er nicht, daß er in Bezug auf das, worauf ihn Christus hinwies, bereits vollkommen sey. Aber diese Vollkommenheit genügt ihm nicht. Er möchte eine andere, nach seiner Meinung noch höhere Vollkommenheit erreichen. Hierin tritt zunächst eine gänzliche Verkennung der göttlichen Gebote nach ihrer intensiven Bedeutung hervor. Nur was die Gebote dem äußeren Thun vorschreiben, nicht aber mit welchem Herzen, mit welcher Gesinnung gegen Gott und Menschen sie erfüllt seyn wollen, konnte der Jüngling vor Augen haben, und hängt die Auffassung der göttlichen Gebote wesentlich von dem Begriffe der Tugend ab, den der Mensch in sich trägt, so mußte der Jüngling nothwendig einen solchen Begriff der sittlichen Vollkommenheit in sich tragen, vermöge dessen es nicht auf das, was der Mensch wahrhaft in sich selbst sey, sondern vielmehr wesentlich auf das ankam, als was er sich zu zeigen verstehe. Es spricht sich hierin aber auch sodann aus, daß das Princip der Vollkommenheit, welche der Jüngling zu erreichen wünschte, durchaus nicht der göttliche Wille war. Wem vor Allem daran gelegen ist, daß er dem göttlichen Willen entspreche, der hat auch an jedem einzelnen göttlichen Gebote genug. Denn will er auch nur in einer Beziehung

Digitized by Google

dem göttlichen Willen genügen, so muß er ja doch das als die Hauptaufgabe seines Strebens betrachten, daß der Wille Gottes das einzige ihn bestimmende und beseelende Motiv sey. Dieß führt ihn aber eben so sehr auf die Nothwendigkeit, nach allen Tugenden zu streben, welche der Begriff der sittlichen Vollkommenheit in sich faßt, als sich ihm damit auch mehr und mehr aufschließt, was auch in anderen Beziehungen Gottes Wille sey, und man mag daher mit Recht behaupten, daß jedes einzelne Gebot das ganze Gesetz in sich beschließe, und daß, wenn Jemanden das eine Gebot, das ihm bekannt ist, nicht ausreichend zu seyn scheint, ihm dann auch das ganze Gesetz nicht genügen könne. Er kann es dann eben nicht unter dem Gesichtspunkte, daß es ein von Gott gegebenes ist und er in demselben dem göttlichen Willen genügen soll, auffassen und muß nothwendig an dasselbe andere Ansprüche machen, als den, daß es ihm zeige, worin er dem Willen des höchsten Gutes entsprechen könne. Daß dieß aber bei dem Jünglinge der Fall war, kann auch um deßwillen nicht wohl bezweifelt werden, weil er Jesum um eine Belehrung bittet, die ihm doch schon in dem mosaischen Gesetze vorlag. Das nun konnte er als Jude gewiß nicht meinen, daß ihm das mosaische Gesetz über den Umfang und den Kreis der Pflichten, in deren Erfüllung er dem göttlichen Willen entsprechen solle, nicht vollständigen und ausreichenden Aufschluß gebe. Auch liegt ja in den Worten, die er, als ihm Christus einige Gebote des mosaischen Gesetzes namhaft gemacht und ihn damit auf dieses verwiesen hatte, ausspricht, ziemlich offen zu Tage, daß er andeuten will, Alles, was das mosaische Gesetz vorschreibe, kenne er recht wohl und darüber habe er sich keine Belehrung erbeten. Man ist also vollkommen berechtigt zu behaupten, daß der Jüngling keinesweges zu wissen begehrte, was nach Gottes Willen als zur sittlichen Vollkommenheit des Menschen nothwendig zu betrachten sey. Nun gibt es freilich auch ein Nichtbefrie-

Digitized by Google

digtwerden von dem göttlichen Gesetze, das seinen Grund nicht in irrigen Begriffen von der sittlichen Vollkommenheit, sondern in der Erkenntniß des Unvermögens hat, dem göttlichen Gesetze vollständig und wahrhaft Genüge zu leisten, ich meine jenes Nichtbefriedigtwerden, welches Paulus mit den Worten ausspricht: „Es befand sich, daß das Gebot mir zum Tode gereichte, das mir doch zum Leben gegeben war. Ist denn, das da gut ist, mir zum Tode geworden? Das sey ferne! Wir wissen, daß das Gesetz geistlich, daß es heilig, recht und gut ist, ich aber bin fleischlich, unter die Sünde verkauft." Daß aber der Jüngling nicht auf diesem Standpunkte stand, ergibt sich daraus, daß er sich nicht an Christum anschloß, und daß er wohl dem göttlichen Gesetze zu genügen glaubte, das göttliche Gesetz aber ihm nicht zur sittlichen Vollkommenheit genügte. Auf jenem Standpunkte vermißt man an dem göttlichen Gesetze, daß es nicht δυνάμενον ζωοποιῆσαι (Gal. 3, 21.) ist, aber man legt die Schuld dieser seiner Unfähigkeit, den Menschen zum Frieden mit sich und Gott zu führen und ihn selig zu machen, nicht ihm selbst, sondern der in dem menschlichen Herzen lebenden Sünde zur Last (vgl. Röm. 7, 11. 13.). Man möchte gern dem göttlichen Gesetze genügen, aber man findet nicht, wie dieß bei der im Herzen lebenden Sünde, die sich nicht durch den Vorhalt ihres Unrechtes ausrotten läßt, möglich sey, und trägt in diesem inneren Zwiespalte die moralische Nothwendigkeit in sich, es mit dem, der sich für den von Gott gesandten Seelenarzt erklärt, wenigstens zu versuchen, ob bei ihm wirklich die Heilung könne gefunden werden, die er verheißt. Aber es ist nicht Heilung, was der Jüngling bei Jesu sucht; der auch in ihm lebenden Sünde ist er sich gar nicht als solcher bewußt. Das göttliche Gesetz glaubt er erfüllt zu haben. Aber er will noch weiter. Er möchte auf einem nach seiner Meinung noch höheren Standpunkte als auf dem des

Digitized by Google

dem göttlichen Willen Entsprechen stehen. Wie nun darin offen zu Tage liegt, daß der Begriff der Vollkommenheit, den er in sich trug, nicht den göttlichen Willen zum Principe haben konnte, so möchte es nach dem Allen auch nicht zweifelhaft seyn, daß das Princip, um welches sich bei ihm Alles bewegte und von dem auch sein Begriff der sittlichen Vollkommenheit bedingt war, die Ehre, der Beifall der Menschen war. Nicht um das Wohlgefallen Gottes, nicht um das wahre Gutseyn, sondern um den Glanz und den Ruhm der Sittlichkeit, um das Gefeiertwerden als ein über jede Gemeinheit und Schlechtigkeit erhabener Charakter war es ihm zu thun. Darauf wird man unwidersprechlich dadurch geführt, daß ihm nicht das göttliche Gesetz zum Begriffe der Vollkommenheit, die er erreichen möchte, genügend ist. Denn läßt sich danach sein Verlangen nach sittlicher Vollkommenheit nicht aus einer heiligen Ehrfurcht und Liebe gegen Gott ableiten, so kann es nur in einem solchen Ehrgeize seinen Grund gehabt haben, der durch das, was sich unter den Menschen als Tugend und Sittlichkeit Geltung errungen hat, gehoben seyn will, und es liegt nichts in unserer Erzählung vor, was nicht hiermit im vollkommensten Einklange stände. Dieß erklärt, wie sich der Jüngling in der Erfüllung der göttlichen Gebote für vollkommen halten konnte, während er eine so niedrige Leidenschaft, wie die Geldliebe und die damit unzertrennlich verbundene Habsucht, im Herzen trug. Wer lediglich im Dienste der Habsucht lebt, versteht es zwar freilich oft auch, sich dessen zu trösten, daß er nichts Böses thue. Aber schwerlich wird er sich auch den Ruhm aneignen, daß das Streben seines ganzen Lebens darauf gerichtet sey, Gutes zu thun. Denn auch die Selbsttäuschung ist nur möglich, wenn das, worin man sich täuschen will, wenigstens einen Schein der Wahrheit für sich hat, und dafür, daß fremdes Wohl zu fördern das Streben seines Lebens sey, wird der bloß Habsüch-

Digitized by Google

tige nie in sich einen Grund finden. War aber der Jüngling ehrgeizig und geldliebend zugleich, jedoch so, daß die erstere Leidenschaft die letztere überwog, so mußte auch sein Ehrgeiz ihn nicht nur vor den tausendfachen Verleugnungen der Nächstenliebe, vor den Betrügereien und Unredlichkeiten, vor den bald listigen, bald gewaltsamen Beeinträchtigungen des Wohles Anderer bewahren, zu denen die Geldliebe hinzieht, sondern auch zu mannichfaltigen Werken der Wohlthätigkeit veranlassen und zur Aneignung der Tugenden hintreiben, welche in den Augen der Welt empfehlend sind. Denn jenes ist nach den Begriffen des sittlichen Ehrgeizes gemeine Schlechtigkeit, der sich nur der Niedrigstehende schuldig machen kann, dieses, das Gute, ist ihm das unentbehrliche Mittel zu seinem Zwecke. Was nun bei dem Jünglinge der Ehrgeiz der Geldliebe abdrang, mußte freilich der letzteren als ein großes Opfer erscheinen. Aber die Geldliebe begreift wohl, daß sie dabei zuletzt doch auch ihre Rechnung finden werde. Sie versteht sich daher dazu, dem Ehrgeize Opfer zu bringen, und verstattet ihm, nach empfehlenden Tugenden zu streben. Die Eigenliebe aber ergreift dieß und stellt als dem Guten geweiht dar, was einer Verkehrtheit des Herzens geopfert wird und von einer solchen ausgeht. Dieß erklärt ferner, wie der Jüngling, wärend er sich in der Erfüllung des göttlichen Gesetzes für vollkommen hielt, doch von dem Verlangen, eine noch höhere Vollkommenheit zu erreichen, beseelt seyn konnte. Die Selbstgerechtigkeit, die in der Eigenliebe ihren Grund hat, schließt an sich jedes Streben nach höherer Vollkommenheit aus. Der Selbstgerechte genügt sich selbst, so wie er eben ist. Er findet nicht, daß ihm noch etwas fehle, und was diesem Urtheile seiner Eigenliebe nicht beistimmt oder sonst ihn zur Selbsterkenntniß führen will, das betrachtet er als hervorgegangen aus Bosheit, Neid oder Ungunst des Schicksales oder der Menschen, weßhalb, was dem Ur-

Digitized by Google

theile seiner Eigenliebe entgegensteht, ihn wohl erbittern, aber nicht für das Streben nach einer besseren Vollkommenheit, als ihm eigen ist, gewinnen kann. Dem Ehrgeize dagegen ist das Urtheil, der Beifall, die Gunst der Welt das theuerste und höchste Gut. Er verehrt in ihr die Macht, von der sein Wohl und sein Wehe abhänge. Er kann eben deßhalb auch nie meinen, das Vollkommene erreicht zu haben, so lange er nicht das Urtheil der Welt für sich gewonnen hat. Vereinigen sich daher sittlicher Ehrgeiz und Selbstgerechtigkeit in einem Charakter, so wird der Ehrgeiz an der Tugend, die die Selbstgerechtigkeit zu besitzen meint, allerdings etwas vermissen. Aber was er an ihr vermißt, ist nicht ihre Wahrheit, Echtheit und Reinheit, sondern lediglich dieß, daß sie nicht den äußeren Erfolg hat, den er von ihr erwartet. Er gefährdet also nicht die Eigenliebe in ihrem Urtheile, aber er muß das ganze Sinnen des Menschen darauf richten, wie er bewirken könne, daß aller Welt seine Tugend eben so einleuchte, wie sie ihm selbst unzweifelhaft ist, und wenn der Ehrgeiz hierbei zur Erkenntniß kommt, daß er's denn doch noch nicht recht verstehe, worauf es dabei ankommen möge, so wird ihm die Eigenliebe dieses Urtheil willig verzeihen, weil er mit all seinem Sinnen, Denken und Urtheilen doch nur auf ihre Befriedigung auch im Außenleben hinzielt. Dieß erklärt es aber auch, warum sich der Jüngling an Christus wendet. Christus stand da als geliebt und verehrt von seinen Jüngern, als hochgefeiert von dem Volke, als insgeheim gefürchtet und gehaßt von den Gewalthabern, als anerkannt in einer sittlichen Größe, die allgemein die Erwartung erregte, er werde als der von Gott verheißene Retter des Volkes auftreten. So sah der Jüngling in Christo allerdings die Vollkommenheit, die er selbst zu erreichen wünschte, verwirklicht, und es lag ihm in dieser Beziehung kein Gedanke näher, als daß Christus der Mann sey, bei dem er am besten lernen

Digitized by Google

könne, wie das gewünschte Ziel zu erreichen sey. Allein gesteht die Selbstgerechtigkeit sich selbst nie ein, um was es ihr eigentlich zu thun ist, so konnte der Jüngling eben auch keine andere Frage an Christus richten, als die: *Διδάσκαλε ἀγαθέ, τί ἀγαθὸν ποιήσω, ἵνα ἔχω ζωὴν αἰώνιον.* Dieß erklärt aber auch endlich, warum Christus dem Jünglinge den Vorschlag macht: Willst du vollkommen seyn, so gehe hin, verkaufe, was du hast und gib's den Armen, so wirst du einen Schatz im Himmel haben; und komm und folge mir nach. Es fragt sich hier, inwiefern Christus den Jüngling auf den Verkauf seiner Güter und auf den Eintritt unter die Zahl seiner Jünger als auf Thaten hinwies, durch die er seine sittliche Güte beweisen könne, da doch für das Eine sowohl als das Andere kein allgemeines göttliches Gebot, keine allgemeine sittliche Verpflichtung vorhanden ist. Der Vorschlag erläutert sich aus Matth. 18, 8. 9. Wer irdische Güter besitzen kann, ohne mit seinem Herzen an ihnen zu hangen und ohne durch dieses Besitzthum in seinem Seelenheile gefährdet zu werden, der mag auch unbedenklich in dem äußeren Besitze verbleiben. Wer aber innerlich ein Sclave seiner Güter ist, wer durch seine Liebe zu denselben verhindert wird, sich ihrer so zu bedienen, wie es das Wohl der Menschheit fordert, wer durch den Besitz derselben täglich und stündlich in den fehlerhaften Neigungen seines Herzens bestärkt und befestigt wird, für den ist es Pflicht, sich ihrer zu entäußern. Er gehorcht, so lange er dieß nicht thut, dem Willen seines Eigennutzes, und bestimmt ihn die Erkenntniß der verderblichen Macht, welche die irdischen Güter vermöge seiner Liebe zu denselben über ihn haben, bestimmt ihn der Wunsch, von dieser Macht frei zu werden, bestimmt ihn die Rücksicht auf sein Seelenheil zur völligen äußeren Aufgabe des Besitzes: so ist dieß auch eine That, in welcher und mit welcher die Gottesliebe die Liebe zu dem Irdischen überwindet. Fordert nun Christus in dieser

Digitized by Google

Rücksicht den Jüngling auf, all sein Hab und Gut zu verkaufen und den Armen zu geben, so muß auch der zweiten Forderung, der des Eintrittes unter die Zahl seiner Schüler, die gleiche Rücksicht zu Grunde liegen. War aber die erstere That vollzogen, so bedurfte es der zweiten nicht zur Ueberwindung der Liebe zu den irdischen Gütern. Es mußte also die letztere mit einem anderen Fehler des Herzens im Widerspruche stehen, und welcher könnte dieß seyn, wenn nicht der Ehrgeiz? Ein Schüler dessen zu werden, der in anerkannter sittlicher Größe dastand und auf den sich die Hoffnungen und Erwartungen eines ganzen Volkes gelenkt hatten, konnte nur eben dem als eine große That der Selbstüberwindung erscheinen, der selbst in dem Glanze des Meisters strahlen wollte. Noch war es damals nicht hervorgetreten, daß die Jünger Jesu die Schmach der Welt zu tragen haben würden. Aber da sie nicht die Werkzeuge waren, durch die sich Christus auf die Höhe der Bewunderung gehoben hatte, die ihm zu Theil ward, so strahlte auch seine Herrlichkeit auf sie nicht zurück. Sie verschwanden neben ihm und nahmen eine durchaus untergeordnete Stellung ein, eine Stellung, an der die keinen Anstoß nehmen konnten, deren Herzen sich Christus nicht durch das, als was er galt, sondern durch das, was er war, gewonnen hatte, die aber dem als widerwärtig erscheinen mußte, der, wesentlich nicht durch das Seyn, sondern durch den Glanz Christi angezogen, ihm gleich zu stehen begehrte. Zugleich leuchtet aber auch ein, daß beide Thaten, auf welche Christus den Jüngling hinweist, einander ergänzen. In der Hingabe aller irdischen Güter hätte wohl auch der Ehrgeiz des Jünglinges seine Befriedigung suchen mögen, da von einer solchen That zu erwarten stand, daß sie allgemeines Aufsehen erregen werde. Aber sollte ihr der Eintritt unter die Jünger folgen, so würde jene That freilich nur den Ruhm Christi erhöht haben. Man würde nur im

Digitized by Google

Auge behalten haben, daß ein reicher Jüngling um Christi willen Alles aufgeopfert habe, ohne um deßwillen diesen als Schüler Jesu vor den übrigen Jüngern auszuzeichnen, und daher konnte der Ehrgeiz hierbei nicht seine Rechnung finden. Eben so hätte wohl auch die Liebe zu den irdischen Gütern, sobald sie sich mit der Hoffnung verband, daß Christus in dem Sinne des Volkes als Messias auftreten werde, die Triebfeder werden können, die den Jüngling bewog, unter die Schüler des Herrn einzutreten. Aber daß sie um noch ungewisser künftiger Güter willen Alles aufopfern sollte, was sie bereits besaß, war freilich mehr, als sich der Jüngling zu leisten fähig fühlte, und daher möchte wohl anzunehmen seyn, daß Christus den Jüngling hauptsächlich in der Absicht auf diese beiden Thaten hingewiesen habe, um durch sie die Charakterfehler des Jünglinges, die bisher in friedlicher Eintracht neben einander gewohnt hatten, gegen einander aufzureizen und in Widerspruch mit einander zu bringen. Denn wenn auch Christus gewiß wünschte, daß der Jüngling auf seinen Vorschlag eingehen möchte, weisen doch eben auch die Charakterfehler desselben darauf hin, daß ihm ausgezeichnete Gaben eigen waren, durch die er im Dienste einer heiligen Gesinnung ein tüchtiges Werkzeug zur Ausbreitung des Reiches Gottes hätte werden mögen: so konnte er doch vermöge seiner Kenntniß von dem Charakter des Jünglinges nicht die Annahme seines Vorschlages erwarten. Insofern nun der Jüngling sich eine Selbstüberwindung zugemuthet sah, zu der er sich nicht fähig fühlte, mußte er sich's bei der Verwerfung nothwendig ausreden, daß solche Selbstüberwindung irgendwie mit Recht könne gefordert werden, und so noch mehr sich gegen das Gute verhärten. Insofern aber der Vorschlag Jesu auch in den Charakterfehlern des Jünglinges Grund und Halt fand, mußte er einen Stachel in der Seele desselben zurücklassen, durch den seine bisherige Selbstzufriedenheit zerstört und

Digitized by Google

so die Möglichkeit einer künftigen Sinnesänderung vorbereitet ward, daher sich auch der Jüngling nicht, wie es sonst zu geschehen pflegt, wenn sich Jemand eben gegen die Mahnung des Guten für das Beharren in seinen Fehlern entschieden hat, in Erbitterung und Haß oder mit Spott und Hohn, sondern betrübt von Jesu entfernt, ein sichtliches Zeichen, daß mit der Verwerfung des Guten der Kampf in seinem Innern noch keineswegs geendigt war.

Haben wir nun den Charakter des Jünglinges in der angegebenen Weise aufzufassen, so ist allerdings zuzugeben, daß derselbe eine nach seiner Ansicht überaus hohe Meinung von Christo in sich trug. Auch mochte er, da er selbst den Kampf der Selbstüberwindung scheute, wohl meinen, daß Christus ohne Anstrengung und Mühe, ohne Kämpfe und Leiden das geworden sey, was er in ihm erblickte. Ja es liegt selbst auch in dem Wesen der Vollkommenheit, deren Begriff er auf Christum übertrug, daß er die Tugend desselben weder als eine gewordene noch als eine mit Sünde behaftete denken konnte. Denn für die Selbstgerechtigkeit existirt weder der Begriff der Sünde, noch weiß sie etwas von einem Werden der Tugend. Allein wer sieht nicht, daß die Sündlosigkeit und das in sich selbst Vollendetseyn, von denen die Selbstgerechtigkeit träumt, etwas ganz Anderes sind als die sittliche Reinheit und das Erhabenseyn über alle Entwickelung, welches sich Christus abgesprochen haben soll, und daß, wenngleich Selbstgerechtigkeit dem Jünglinge nicht abzusprechen ist, doch die Sündlosigkeit und das in sich selbst Vollendetseyn keineswegs hervortretende Momente in seinem Begriffe von Christo seyn konnten? Denn der Selbstgerechte hält nur eben sich selbst für gerecht und untadelhaft. Aus ihr läßt sich die Hochachtung gegen Christum, die wir dem Jünglinge beilegen müssen, nicht erklären. Und wurzelte sie in dem Ruhme und Glanze, von dem Christus umgeben war, so konnte der Jüngling

Digitized by Google

auch nur meinen, daß es Christo eben so wie ihm selbst wesentlich nur um den Beifall der Welt zu thun sey. Und wie hätte sich Christus, wenn das die Meinung des Jünglings war, veranlaßt finden können, darauf hinzuweisen, daß der Begriff des absoluten Gutseyns in ihm nicht verwirklicht sey? Was hätte wohl unpassender und ungehöriger seyn können als dieß? Auch muß ja doch zugegeben werden, daß in der Anrede διδάσκαλε ἀγαθέ durchaus das nicht vorliegt, was der Jüngling unter der Voraussetzung, Christus habe die Ansicht von seiner Person, die ihn für sündlos oder für ewig in sich selbst vollendet erkläre, als irrig zurückweisen wollen, hätte im Sinne haben müssen. Auf den Grund des ἀγαθέ dergleichen Gedanken als die des Jünglings anzunehmen, gestattet weder die allgemeine Bedeutung dieses Wortes noch dessen Gebrauch von Seiten Bittender. Christus tadelt aber nicht die Gedanken des Jünglinges, wie er wohl sonst Gedanken zu tadeln pflegt, die nicht ausgesprochen worden waren; er spricht vielmehr über die Rede des Jünglinges eine Rüge aus und geht also von der Voraussetzung aus, daß die Verkehrtheit des Sinnes sich auch in der Rede ausspreche, weßhalb denn auch nicht bloß die Gedanken des Jünglinges, sondern auch sein Gebrauch des ἀγαθέ als verkehrt nachzuweisen sind. Nun konnte bei der unmittelbaren Zusammenstellung des διδάσκαλε ἀγαθέ und der Frage: τί ἀγαθὸν ποιήσω, ἵνα ἔχω ζωὴν αἰώνιον; der Gebrauch des ἀγαθὲ für Christus offenbar nur dann ehrend seyn, wenn der Jüngling es in einem dem ἀγαθῷ, nach welchem er als nach der Bedingung des ewigen Lebens fragt, entsprechenden Sinne nahm und es von Christo in der Anerkennung gebrauchte, daß sein Gutseyn eben auch ein solches sey, durch welches das ewige Leben erlangt werde. Allein wie die Jünger Jesu nie ihren Herrn und Meister gefragt haben, welches das Gute sey, durch dessen Vollbringung das ewige Leben gewonnen werde, un-

Digitized by Google

ſtreitig, weil ſie in der Anerkennung ſeiner ſittlichen Hoheit ſich jene Frage mit ſeinem Beiſpiele ſchon von ſelbſt beantworten mußten und, ihn in ſeiner ſittlichen Güte vor Augen habend, gar nicht zweifelhaft ſeyn konnten, was das ſittlich Gute ſey, ſo hätte auch den Jüngling die gleiche Anerkennung, wenn er ſie in ſich trug, auf das Vorbild des Herrn hinweiſen müſſen, und dann konnte er überall nicht fragen, was er Gutes zu thun habe, ſondern es nur als ſeine Pflicht erkennen, Jeſu in ſeinem Leben und Thun nachzufolgen. Daher muß man ſchon daraus, daß er erſt noch fragt, was das wahrhaft Gute ſey, den Schluß ziehen, daß ſeine Anerkennung der Güte Chriſti nicht eine Anerkennung derſelben als des wahren Gutſeyns, auf welches Alles ankomme, könne geweſen ſeyn. Zugleich aber ſpricht er auch damit, daß er fragt, ſein Nichtwiſſen des wahrhaft Guten aus, bei welchem ihm der Gebrauch der Anrede διδάσκαλε ἀγαθέ ebenſowohl als Anmaßung wie als grobe Unhöflichkeit hätte erſcheinen ſollen. Denn wußte er nicht, was das wahrhaft Gute ſey, ſo war er ja auch zu dem Urtheile nicht befähigt, ob Chriſto das Prädicat „gut" zukomme oder nicht, und legt er ihm dieſes Prädicat in demſelben Augenblicke bei, in welchem er ſich als unbekannt mit dem, was das wahrhaft Gute ſey, darſtellt, ſo nöthigt er ja auch damit zu der Annahme, daß er das Prädicat „gut" nicht in einem dem wahrhaft Guten, nach dem er fragt, entſprechenden Sinne gebrauche und es nicht um deßwillen auf Chriſtus anwende, weil er in ihm den Begriff des wahrhaft Guten ſchlechthin oder annäherungsweiſe verwirklicht ſehe. Nun muß man freilich anerkennen, daß er ſelbſt Chriſtum jedenfalls durch das Prädicat „gut" ehren wollte und es daher auch nicht in ſeiner Abſicht gelegen haben könne, das ἀγαθέ und ἀγαθόν in einen Gegenſatz zu einander zu ſtellen und durch das letztere ein übles Licht auf das erſtere zu werfen. Allein durch die wohlmeinende Abſicht wird doch keines-

Digitized by Google

weges aufgehoben, daß es nicht als ehrend angesehen werden kann, wenn man von Jemanden in demselben Augenblicke gut genannt wird, in welchem er bekennt, daß er nicht wisse, was wahrhaft gut sey, und es ist daher auch schon in dieser Beziehung die Annahme unzulässig, daß Christus jenes Prädicat als einen Ehrentitel zurückgewiesen habe, der ihm nicht gebühre. Hiernächst aber erscheint der Gebrauch des ἀγαθέ auch noch in anderer Beziehung als durchaus ungehörig. Ohne Zweifel bedient sich der Jüngling desselben als einer captatio benevolentiae und in dieser Rücksicht auch als eines Ausdruckes seines Vertrauens zu der Leutseligkeit Jesu oder seiner Geneigtheit, die Wünsche Bittender zu erfüllen. Nun kann man sich aber doch nur dann zum Gebrauche einer captatio benevolentiae veranlaßt finden, wenn man Grund zu der Besorgniß hat, daß man mit seiner Bitte auf Schwierigkeiten und Hinderniſſe stoßen werde. Dem Jünglinge mußte aber jeder Grund zu einer solchen Besorgniß fehlen, sobald es ihm im Gefühle seines Nichtswissens bloß um die Erkundung der Wahrheit zu thun war. Weder der Inhalt seiner Frage noch der ihm bekannte Charakter Jesu als Lehrer konnte dann irgendwie das Bedenken erregen, daß derselbe ihn zurückweisen werde. Wohl aber mußte es ihm wesentlich darauf ankommen, die Lauterkeit seiner Frage anerkannt zu sehen und keinen Zweifel an derselben zu erregen. Diese Rücksicht verbot ihm, wo nicht jede Bezugnahme auf die Eigenschaften Christi, so doch jedenfalls den Gebrauch der Anrede διδάσκαλε ἀγαθέ. Wollte er, daß ihm Christus offen und frei die Wahrheit sage, so lag es auch, wenn er sich überhaupt einer captatio benevolentiae bedienen wollte, in der Natur der Sache, daß er sich lediglich auf das Wissen und die Aufrichtigkeit, Freimüthigkeit und Wahrheitsliebe Christi beziehen durfte. So ist es eben so sach- als zweckgemäß, wenn sich die Abgesandten der Pharisäer Matth. 22, 16. der

Digitized by Google

Worte: „Meister, wir wissen, daß du wahrhaftig bist und lehrest den Weg Gottes recht, und fragest nach Niemanden; denn du achtest nicht das Ansehen der Menschen," und wenn sich Nikodemus Joh. 3, 2. der Worte: „Meister, wir wissen, daß du bist ein Lehrer, von Gott gekommen," als einer captatio benevolentiae bedient. Allein selbst eine solche captatio benevolentiae kann, bei einem Manne angewendet, der es sich zur Aufgabe seines Lebens gemacht hat, die Wahrheit zu lehren, und dessen Wahrheitsliebe bekannt ist, sich nicht von dem Verdachte frei erhalten, daß ihr eine unlautere Absicht zu Grunde liege. Denn eben, weil es einer Erregung seiner bekannten Wahrheitsliebe nicht bedarf, und die in dem Gebrauche einer solchen captatio benevolentiae sich aussprechende Voraussetzung, daß eine solche Erregung nöthig seyn könnte, für den, der in Liebe zur Wahrheit treu und beständig ist, keineswegs ehrend ist, liegt auch der Gedanke überaus nahe, daß man vielmehr durch Erregung der Eitelkeit die Wahrheitsliebe zu bestechen suche. Ganz ungehörig ist nun aber die Bezugnahme auf die Güte eines Andern bei einer Frage, die lediglich sein Wissen der Wahrheit und seine Liebe zu derselben in Anspruch nimmt. Das Gutseyn wird in der gewöhnlichen Bedeutung des Wortes denen beigelegt, die nicht selbstsüchtig und eigennützig nur das eigene Wohl vor Augen haben, und daher auch nicht ohne Rücksicht auf fremdes Wohl nur die eigenen Wünsche und den eigenen Willen verfolgen und geltend machen, sondern sich in ihrem Thun und Handeln durch die Wünsche, Bitten, Bedürfnisse und den Willen Anderer bewegen, bestimmen und leiten lassen. So wie das wahre sittliche Gutseyn wesentlich nichts Anderes als ein aus Liebe zu Gott hervorgehendes Eingehen in den göttlichen Willen, ein in dem Bedürfnisse des Einswerdens mit dem, der die Liebe ist, seinen Grund habendes Annehmen und Verfolgen seines Willens als des unbedingten Gesetzes für den

Digitized by Google

eigenen Willen ist, so ist auch das Gutseyn in der gewöhnlichen Bedeutung wesentlich nichts Anderes als ein aus dem Bedürfnisse des Einsseyns mit anderen Menschen hervorgehendes Eingehen in ihren Willen. Daher konnte sich der Jüngling der Anrede διδάσκαλε ἀγαθέ allerdings als eines Ausdruckes seines Vertrauens bedienen, daß Christus ihm die gewünschte Belehrung ertheilen werde. Wäre aber seine Frage eine durchaus voraussetzungslose gewesen, hätte er es Christo ganz anheimgeben wollen, welche Antwort er ihm ertheilen solle, und hätte er nur das vor Augen gehabt, daß ihm das wahrhaft Gute noch unbekannt sey und Christus ihm über dasselbe Aufschluß geben könne, so würde es ihm unstreitig nicht haben in den Sinn kommen können, die Anrede διδάσκαλε ἀγαθέ als captatio benevolentiae zu wählen. Zu dieser Wahl konnte er sich vielmehr offenbar nur insofern bewogen fühlen, als es ihm nicht sowohl darauf ankam, die Aufrichtigkeit seines Verlangens nach Wahrheit ins Licht zu setzen und die Bereitwilligkeit, seinem Verlangen zu entsprechen, zu erwecken, sondern als es ihm vielmehr vor Allem am Herzen lag, sich bei Christo in Gunst zu setzen. Darin liegt aber, daß er eine gewissen Voraussetzungen, die er in sich trug, entsprechende Antwort zu erhalten wünschte, d. i. daß er Christum bestimmen wollte, das für das wahrhaft Gute zu erklären, wovon er wünschte, daß es als solches anerkannt werden möchte. Mithin muthete er Christo zu, daß er sich bei seiner Antwort nicht nach dem ewigen Gesetze der Wahrheit, sondern nach den Wünschen und dem Willen eines Menschen richten solle. Er setzt voraus, die Anerkennung seiner Güte und Menschenlob werde Christo so erfreulich seyn, daß er sich dadurch ohne Weiteres bestimmen lassen werde, sich in seiner Antwort von Neuem einem Menschen gefällig zu erweisen, und er betrachtet daher Ehrgeiz und Eitelkeit als einen Grundzug in dem Charakter Christi. Sprechen sich aber solche Zu-

Digitized by Google

muthungen und Vorausſetzungen in dem Gebrauche des ἀγαθὲ aus, ſo erſcheint auch nur die Annahme als zuläſſig, daß Chriſtus mit der Frage: τί με λέγεις ἀγαθόν; eine in Wahrheit ſehr niedrige und ihn entwürdigende Auffaſſung ſeines ſittlichen Charakters zurückweiſen wollte, wiewohl man dabei nicht zu vergeſſen hat, daß der Jüngling ſich der wahren Beſchaffenheit ſeiner Zumuthungen und Vorausſetzungen nicht bewußt ſeyn konnte. Es muß vielmehr in ſeiner Denkweiſe gelegen haben, Gott und Welt, ewiges Leben und unſterblichen Ruhm unter den Menſchen, ſo wie das Streben, mit einem aufrichtigen, wahrheitsliebenden und kindlichen Herzen dem göttlichen Willen zu genügen, und das Streben, den Anforderungen der Menſchen zu entſprechen, mit einander zu verwechſeln, das Eine unter dem Andern zu begreifen, und jeden Gegenſatz zwiſchen ihnen als zwiſchen verſchiedenen Potenzen zu verwiſchen. Obgleich er daher mit dem ἀγαθὲ weſentlich den Begriff der Menſchengefälligkeit, d. i. einer ſolchen Güte gegen die Menſchen verbindet, die um Menſchengunſt willen unbedenklich Wahrheit und Recht verletzt, ſo hatte er doch dieſe Beſtimmung des Begriffes nicht in ſein Bewußtſeyn aufgenommen. Er ſtellte ſie ſich vielmehr nur eben von der Seite vor, nach welcher in ihr, wenn ſie die Schranken der Wahrheit und des Rechts nicht verletzt und in der Liebe zu Gott ihren Grund hat, allerdings auch Rühmliches und Lobenswerthes enthalten iſt und ſie ſich als eine Tugend darſtellt, ließ aus ſeinem Begriffe derſelben nur eben die Bedingung weg, unter welcher ſie allein als Tugend aufgefaßt werden darf, und dachte ſie ſich daher als eine unbegrenzte Güte gegen die Menſchen. Allein eben in dieſem ſeinem Standpunkte liegt nun auch die Nothwendigkeit, daß er ſich bei ſeiner Frage in Widerſprüche verwickeln muß. Denn da er ſich ſelbſt nicht eingeſtehen darf, daß es ihm bloß um Menſchengunſt und Ehre unter den Menſchen zu thun iſt, ſo ſieht

Digitized by Google

er sich, während er wissen möchte, welche Eigenschaften ihm noch zur Erlangung derselben fehlen, genöthigt, nach dem wahrhaft Guten zu fragen, durch das das ewige Leben erlangt werde. Indem er aber danach fragen will, fühlt er, daß diese Frage seinem wahren eigentlichen Verlangen nicht entspreche und eine Antwort im Sinne der von ihm gewählten Worte seine Wünsche nicht befriedigen würde. Er nimmt also, um indirect zu erlangen, was er direct nicht aussprechen kann, um seinem wahren, eigentlichen Verlangen Luft zu machen und Christum auf den Standpunkt zu leiten, von dem aus er seine Frage beantwortet haben möchte, zu einer captatio benevolentiae seine Zuflucht und kann für dieselbe natürlich nur dasselbe Wort wählen, unter welches er in der Frage selbst sein wahres, eigentliches Verlangen verbirgt. Aber eben dadurch, daß er dasselbe in der Frage verbergen und in der Anrede hervortreten lassen will, wird er auch genöthigt, das ἀγαθέ als etwas Anderes denn das ἀγαθὸν erscheinen zu lassen, ohne zu merken, das dadurch, was nach seinem Sinne und Willen ein Lobspruch seyn soll, zum Vorwurfe des Mangels an wahrer sittlichen Güte wird.

Haben wir nun die Anrede und Frage des Jünglinges in dieser Weise aufzufassen, so liegt auch klar am Tage, daß man, was Christus erwidert, keinesweges dahin verstehen darf: Warum nennest du mich gut, da ich keinesweges als vollkommen gut oder als gut im absoluten Sinne des Wortes angesehen seyn will, in welchem Sinne Niemand außer Gott gut ist. Die Frage: τί με λέγεις ἀγαθόν; kann Christus an den Jüngling vielmehr bloß in der Absicht richten, um ihn darauf aufmerksam zu machen, daß er (der Jüngling), wenn er nicht wisse, was gut sey, auch ihn (Christum) nicht so hätte nennen sollen, und daß, wenn er (der Jüngling) voraussetze, er (Christus) sey in dem Sinne gut, daß er Jedem ohne

Digitized by Google

Rücksicht auf Wahrheit und Recht, d. i. ohne Rücksicht auf den Willen Gottes, zu Willen sey, diese Voraussetzung eine durchaus grundlose und nichtige sey. Da nun aber der Jüngling vermöge seiner Denkweise das sittliche Gutseyn und das Gutseyn, welches er Christo beilegte, nur unwillkürlich und ohne sie sich innerlich einander entgegenzustellen, unterschieden hatte, da er nicht einen Tadel, sondern ein Lob aussprechen wollte und dessen, wodurch seine Anrede zu einem Vorwurfe des Mangels an wahrer sittlichen Güte ward, sich nicht klar bewußt war, so konnte auch die Frage: τί με λέγεις ἀγαθόν; für sich allein nicht ausreichen, ihm das Unrecht, dessen er sich schuldig gemacht hatte, zum klaren Bewußtseyn zu bringen. Es kam also darauf an, ihn an die Bedingung, unter der allein die Güte gegen Menschen lobenswerth seyn kann, und die der Jüngling aus seinem Begriffe des Gutseyns wegließ, zu erinnern, und dieß thut Christus, indem er die Worte hinzufügt: οὐδεὶς ἀγαθός, εἰ μὴ εἷς ὁ θεός. Es ist klar, daß sonach diese Worte nicht besagen können, daß Niemand vollkommen gut sey, als nur allein Gott. Sie weisen vielmehr bloß auf die einige Bedingung alles Gutseyns hin und ihr Sinn kann daher auch nur der seyn: Niemand ist gut zu nennen, wenn nicht der einige Gott gut genannt, d. i. als die einige Bedingung alles Gutseyns angenommen und gesetzt wird. Denn da die Frage: τί με λέγεις ἀγαθόν; vorhergeht, so leuchtet auch ein, daß man in dem Satze: οὐδεὶς ἀγαθός, εἰ μὴ εἷς ὁ θεός, mit vollem Rechte λέγεται suppliren kann, so daß der Sinn im Zusammenhange eigentlich der ist: Wenn Gott nicht gut genannt wird, so wird, wen man sonst gut nennt, nicht wahrhaft gut genannt.

Fragt man nun, ob bei dieser Auffassung unsere Stelle als ein Beweis gegen die Sündlosigkeit Jesu angesehen werden kann, so ist dieß auf das entschiedenste zu verneinen. Indem Christus den verkehrten Gebrauch des

Digitized by Google

ἀγαθὸς als einen solchen tadelt, dem ein verkehrter Begriff der wahren Güte zum Grunde liege, erklärt er nur, daß die irrige Vorstellung, die der Jüngling von dem Gutseyn habe, auf ihn keine Anwendung leide, und indem er dieser Erklärung sogleich den richtigen Begriff des Gutseyns hinzufügt, ohne diesen Begriff in eine Beziehung zu sich zu stellen, spricht er sich direct darüber gar nicht aus, ob er im wahren Sinne des Wortes gut zu nennen sey, oder nicht, sondern läßt das Urtheil darüber unentschieden. Man würde sich also eines offenbaren Unrechtes schuldig machen, wenn man, da Christus bloß in dem Sinne nicht gut genannt seyn will, in welchem ihn der Jüngling so bezeichnet hatte, auf den Grund unserer Stelle behaupten wollte, daß Christus sich selbst das Gutseyn überhaupt abgesprochen habe. Allein obgleich Christus ausdrücklich nicht erklärt, daß der Begriff des wahren Gutseyns in ihm realisirt sey, so muß man doch unsere Stelle als einen indirecten Beweis für diese Erklärung betrachten. Denn wer nicht in einem gewissen Sinne gut genannt seyn will, ohne sich das Gutseyn überhaupt abzusprechen, nöthigt doch damit zu der Voraussetzung, daß er das ihm in jenem Sinne beigelegte Prädicat aus dem Grunde verwerflich finde, weil er auf dasselbe in einem anderen, besseren Sinne einen gerechten Anspruch zu haben glaube. Nun weiset Christus das Prädicat nicht bloß in dem Sinne zurück, in welchem der Jüngling es ihm beigelegt hatte, sondern gibt auch die Bedingung an, unter der allein Jemand gut genannt werden dürfe, und er stellt eben damit auch die Regel auf, nach der alles Gutseyn zu beurtheilen sey. Denn die negative Behauptung, daß Niemand gut zu nennen sey, wenn nicht der einige Gott als gut gesetzt werde, hat die positive Behauptung, daß der gut sey, dem Gott allein Grund und Bedingung seines sittlichen Lebens ist, zu ihrer Voraussetzung. Läßt also Christus voraussetzen, daß er das

Digitized by Google

Prädicat „gut" in einem anderen und besseren Sinne, als es der Jüngling nahm, nicht zurückweise, sondern beanspruche, und will er, daß das Gutseyn bloß nach der von ihm aufgestellten Regel beurtheilt werde: so spricht sich auch darin unverkennbar aus, daß er den einigen Gott als das Princip seines sittlichen Lebens angesehen wissen wollte. Nun ließe sich allerdings hierbei noch bemerken, daß er, indem er Gott für das Princip seines Lebens erkläre, damit doch noch keineswegs behaupte, daß er sich im Einzelnen nicht mancher unwillkürlichen Abweichungen von diesem Principe, sondern einer völligen Irrthumsfreiheit und Sündlosigkeit bewußt sey. Allein Christus sagt: οὐδεὶς ἀγαθός, εἰ μὴ εἷς ὁ θεός (ἀγαθὸς λέγεται). Eine unwillkürliche Abweichung von Gott ist aber psychologisch nur möglich, wenn das Gemüth in sich selbst nicht einig, wenn ihm Gott nicht das einige Princip seines Lebens ist. Begründet also Christus in unserer Stelle eine solche Auffassung seines sittlichen Charakters, nach welcher nur Gott als der Grund und die Bedingung seines sittlichen Lebens angenommen werden soll, so schließt er damit auch Irrthum und Sünde von sich aus. Und dieß müßte selbst auch dann angenommen werden, wenn man nicht anerkennen wollte, daß er indirect sich dahin erkläre, es sey die Bedingung alles wahren Gutseyns in ihm verwirklicht. Denn wäre das Bewußtseyn, daß auch er ein sündiger Mensch sey und der Idee des wahren Gutseyns keineswegs vollkommen entspreche, in ihm lebendig gewesen, so würde er auch, indem er den in der Anrede des Jünglings liegenden Vorwurf, daß er einem unsittlichen Principe huldige, zurückwies und die Regel angab, nach der sich das Urtheil über das sittliche Gutseyn richten müsse, die Nothwendigkeit haben empfinden müssen, jenem Bewußtseyn einen Ausdruck zu geben und irgendwie darauf hinzudeuten, daß er sich nur des Strebens nach der wahren sittlichen Vollkommenheit, nicht aber ihres Besitzes rühmen könne. So unterlassen die Apostel

Digitized by Google

nie, wenn sie sich in ihren Briefen genöthigt finden, auf ihr sittlich-religiöses Leben hinzuweisen, eine das Bewußtseyn ihrer Unvollkommenheit aussprechende Einschränkung hinzuzufügen. Denn getrost und ohne alle Sorge und Selbstanklage kann sich dem Urtheile nach der Idee der wahren sittlichen Vollkommenheit nur der aussetzen, der entweder in einer traurigen Selbstverblendung über seinen wahren sittlichen Zustand befangen ist, oder sich seines sittlichen Gutseyns mit Recht als eines vollendeten, tadellosen bewußt seyn darf. Ist das Bewußtseyn der sittlichen Unvollkommenheit ein wahres, aufrichtiges, lebendiges, so liegt es auch in seinem innersten Wesen, daß ihm ein eben so feines und zartes als lebendiges Gefühl für jedes falsche Licht, in welches es etwa gestellt wird, inwohnen und daß es jeden Schein, als ob es besser sey, als es ist, zu vermeiden suchen muß. Es ist eben daher auch am allerwenigsten im Stande, sich der Beurtheilung nach dem Principe aller Güte zu unterwerfen, ohne dieser Beurtheilung mit einer offenen und freien Anerkennung der vorhandenen Unvollkommenheit entgegenzukommen. Christus thut dieß weder sonst irgendwo, noch an unserer Stelle. Er fordert unter Zurückweisung einer irrigen Vorstellung von seiner Güte das Urtheil über seinen sittlichen Charakter nach dem Begriffe des wahren Gutseyns heraus, und wir können daher nur auf die bereits oben gestellte Alternative zurückkommen, daß man entweder Hochmuth für das Princip und Selbstverblendung für die Form seines Bewußtseyns erklären und behaupten muß, daß er noch nicht einmal die erste Stufe der wahren Sittlichkeit, die der aufrichtigen, ungeheuchelten Selbsterkenntniß seiner Unvollkommenheit betreten gehabt habe und somit ohne alle wahre sittliche Güte gewesen sey, oder aber anerkennen muß, daß er sich seiner mit Recht als irrthumsfrei und sündlos bewußt seyn durfte.

Digitized by Google

2.

Zum Leben des Oekolampadius.

Einige Notizen aus heidelberger Universitätsbüchern

von

C. Ullmann.

Da im gegenwärtigen Hefte eine Recension der herzog'schen Monographie über Oekolampadius a) von Hagenbach abgedruckt wird, so benutze ich gerne die Gelegenheit, um dem von den beiden basler Gelehrten über ihren basler Reformator Gegebenen auch meinerseits Einiges beizufügen über die Berührungen desselben mit unserm Heidelberg. Freilich muß ich mich hierbei vor Allem einer Schuld anklagen. Als mich nämlich Herr Professor Herzog vor dem Drucke seiner Monographie um Notizen über Oekolampad aus unsern Universitätsschriften ersuchte, gebrach es mir an ruhiger Muße zu dem langwierigen Geschäfte des vollständigen Durchsuchens. Es ist mir daher Mehreres entgangen, worauf ich erst später aufmerksam wurde. Dieß trage ich nun nach, einerseits mit dem aufrichtigsten Bedauern, es dem Herrn Herzog nicht früher zur Verfügung gestellt zu haben, andererseits in der Hoffnung, es werde sich derselbe dadurch vielleicht veranlaßt sehen, mit Hülfe der anderweitigen, namentlich basler Materialien, die ihm zu Gebote stehen, mehrere Partien im Leben des Reformators, besonders in der früheren Periode, noch vollständiger aufzuhellen. Hierzu werden ihm auch einige Berichtigungen aus der Feder unseres gelehrten Herrn Hofrath Vierordt in Carlsruhe dienen können, die ich zugleich folgen lasse, so wie ein bisher ungedrucktes wichtiges Actenstück, ein

a) Das Leben Johannes Oekolampad's und die Reformation der Kirche zu Basel von Joh. Jac. Herzog, Prof. zu Lausanne. Zwei Bände, Basel 1843.

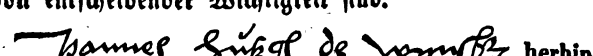
Digitized by Google

Gutachten Oekolampad's, in Sachen der Reformation an die Bürger von Ulm ausgestellt, welches Herr Kirchenrath Kirchhofer für eines der nächsten Hefte der Studien zugesagt hat.

1.

Zuerst wäre ein Wort über die Inscription des Oekolampadius bei unserer Universität und hierbei über den ursprünglichen Namen seiner Familie zu sagen.

Oekolampadius findet sich allerdings bei uns als angehender Studierender eingezeichnet oder, wie man damals zu sagen pflegte, intitulirt und zwar in demjenigen Matrikelbuche unserer Universität, welches die Jahre 1432—1514 umfaßt. Das Jahr seiner Immatriculation war 1499 unter dem Rectorate des Magisters Balthasar Rauber aus Durlach (latinisirt Praedo Durlacensis). Hier stehen auf der zweiten Seite die Worte, die ich mit diplomatischer Genauigkeit angeben muß, weil sie für die richtige Bestimmung des Familiennamens Oekolampad's von entscheidender Wichtigkeit sind.



herbipolit. dioec. = XIII Klas novembr. Das abgekürzte Wort worauf es hier allein ankommt — denn alles Uebrige unterliegt keinem Zweifel — haben nun Aeltere, wie z. B. Wundt, frischweg Hußschein (oder, wie es jedenfalls nach der Analogie von Wynsburg richtiger ergänzt werden müßte: Hußschyn) gelesen. Aber mit welchem Grunde? Was berechtigt uns, die Abbreviatur für schyn oder schein zu nehmen? Nicht das Geringste. Ziehen wir dagegen die übrigen Abbreviaturen auf derselben Seite und von der nämlichen Hand zu Rathe, so ergibt sich offenbar etwas Anderes, nämlich daß dasselbe sey mit gen. So wird z. B. auf der letzten Linie dieser Seite der Ort Munsingen ganz mit der nämlichen Abkürzung seiner letzten Sylbe geschrieben und das Gleiche findet

Digitized by Google

sich bei mehreren andern Eigennamen. Demnach wäre schon, wenn wir bloß diese Angabe hätten, der Name nicht Hußschyn (Hausschein), sondern Husgen (Hüsgen, Häuschen) zu lesen.

Hierzu kommt aber zur Bestätigung noch ein Weiteres. Im Dekanatsbuche der philosophischen Facultät (Acta facultat. philos. T. III. ab anno 1501 usque ad annum 1544) findet sich Fol. 18, b. unter dem Dekanate des Magisters Jakob Hartlieb aus Landau als der zweite von denen, die tertio nonas octobr. des Jahres 1503 Baccalaurei geworden sind, ein

Joannes Heußgen ex Weynßperg

Hier ist der Name Heußgen so deutlich geschrieben, daß nicht das mindeste Bedenken obwalten kann. Es fragt sich nun, ist der im Jahre 1499 immatriculirte Ioannes Hußgk und der im Jahre 1503 zum Baccalaureus creirte Ioannes Heußgen eine und dieselbe Person oder sind es zwei verschiedene Leute? Man kann kaum Bedenken tragen, sich für die Identität zu entscheiden. Es spricht dafür die Gleichheit des Vornamens und des Geburtsortes und das vollkommen Passende der Zeit, indem hiernach das Baccalaureat ungefähr vier Jahre nach der Immatriculation eingetreten wäre. Auch ist, wenn wir oben die Lesung richtig bestimmt haben, der Familienname ganz derselbe, nur mit der kleinen Variation von Hus und Heus, welche die Verschiedenheit des Dialektes ganz natürlich mit sich brachte. Gewiß ist es unendlich wahrscheinlicher, die Identität der Person anzunehmen, als vorauszusetzen, es sey im J. 1499 ein Johannes Hußgen aus Weinsberg hier immatriculirt worden und vier Jahre später habe ein ganz anderer Johannes Heußgen aus dem nämlichen Orte als Baccalaureus promovirt; ein Fall, der um so weniger glaublich ist, als unter den Immatriculirten dieser ganzen Zeit kein Johannes Heußgen

Digitized by Google

und unter den Promovirten kein Johannes Hußgen sich findet. Setzen wir also getrost die Identität der Person voraus und halten uns an die deutlichste Schreibung des Namens, wie sie im zweiten Documente gegeben ist, so hat der Mann offenbar nicht Hußschyn, Hausschein, sondern Husgen, Heußgen (Häuschen) geheißen. Es ist ganz derselbe Name, nur in etwas anderer Form, der auch unter den Immatriculirten des Jahres 1495 vorkommt, als Heußlin. Da findet sich ein Georius heuslin de remlingen, dioecesis herbipolensis. Der Name konnte ja nach dem nieder- oder oberdeutschen, schwäbischen oder fränkischen und pfälzischen Dialekte verschieden ausgesprochen und geschrieben werden a).

Nun aber könnte man bedenklich werden, ob dieser Johannes Heußgen wirklich unser Oekolampadius sey. Daran ist jedoch nicht zu zweifeln. Wir wissen, daß Oekolampad in Heidelberg studirt hat, die Zeit trifft vollkommen zu, denn er war im J. 1499 ungefähr 17 Jahre alt, und ein anderer Name, welcher ihn bezeichnen könnte, findet sich im Matrikelbuche nicht. Endlich steht auch noch zum Ueberflusse über dem deutschen Namen der später berühmt gewordene gräcisirte; es ist von späterer Hand mit dunklerer Tinte zwischen die Linien hineingeschrieben: alias icolampadius. Die Schrift ist alterthümlich und die Form Icolampadius deutet ebenfalls auf eine frühe Zeit hin, da man später regelmäßig Oecolampadius zu schreiben pflegte. So haben wir jedenfalls einen Beweis, daß man an der bezeichneten Stelle sehr frühe, wenigstens, wie mir scheint, in der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts den Oekolampadius fand.

Aber wie ist nun aus Husgen oder Heußgen

a) Man nahm es überhaupt mit den Eigennamen damals nicht so genau, wie heutzutage. Wie verschieden wird selbst der Name Luther und zwar nicht bloß von Andern, sondern sogar von dem Manne geschrieben, der ihn berühmt gemacht hat!

Digitized by Google

Oekolampadius geworden, da von Schein oder Leuchte in dem deutschen Namen zunächst gar nichts lag? Dieß erkläre ich mir so. Hätte sich Oekolampadius seinen gelehrten Namen selbst gegeben, so würde er ganz einfach, wie sich Reuchlin in Kapnion umwandelte, seinen Namen Häuschen in Oikidion oder Oikidios übertragen haben. Er legte sich aber nicht selbst den gräcisirten Namen bei, sondern, wie wir aus seiner eigenen Feder wissen, seine Freunde thaten es. Diese wollten nun auch ein Lob, ein Epitheton ornans hineinbringen, und dazu gab ihnen der Name selbst, je nachdem man ihn schrieb und aussprach, eine ganz bequeme Veranlassung. Man brauchte nämlich nur, wenn man huszgin, huszchin schrieb, zwischen das z und c noch ein h hineinzusetzen, oder, wenn husschin, das zweite s zur folgenden Sylbe zu ziehen (hûs-schin), so hatte man statt des bloßen Häuschens einen Schein, eine Leuchte des Hauses, den Oikolampadius; nachdem aber einmal dieser griechische Name festgestellt und gewöhnlich geworden, wirkte derselbe wieder auf die Schreibung und Aussprache des deutschen zurück, und so finden wir denn später regelmäßig: Hußschyn, Hußschein, Hausschein. Zum Beweise des Gesagten dienen die eigenen Worte des Oekolampadius im Titel von dessen zweiter Schrift an Pirkheimer: hier nennt er sich los. Husschin mit dem Beisatze: cui ab aequalibus a prima adolescentia Oecolampadio nomen obvenit. Hier ist der Familienname ganz so geschrieben, wie er geschrieben werden mußte, um einerseits erklärlich zu finden, daß daraus Oekolampadius werden konnte, andererseits aber auch der ursprünglichen Schreibung Hußgen oder Hußchen, die nichts Anderes als Häuschen bedeutete, möglichst nahe zu stehen.

Nach dieser Erörterung, die etwas ausführlich ausfallen mußte, um die nöthige Evidenz zu haben, erhalten wir also das an Gewißheit grenzende Resultat: Oeko-

Digitized by Google

lampadius, seines ursprünglichen Namens Hußgen oder Heußgen, wurde, ungefähr 17 Jahre alt, im J. 1499 zu Heidelberg immatriculirt und nicht volle vier Jahre später (1503) zum Baccalaureus in der Artistenfacultät promovirt. Hiernach aber kann es nicht richtig seyn, wenn Herzog im Leben Oekolampad's Th. I. S. 104. sagt: „Von Heilbronn (wo er zuerst eine gelehrte Schule besucht hatte) ging Oekolampadius nach Heidelberg und machte binnen kurzer Zeit so bedeutende Fortschritte, daß er schon im zwölften Jahre ziemlich gute Verse schrieb und zwei Jahre nachher das Baccalaureat erhielt." Dieß sieht, wenn es aus irgend einer secundären Quelle geflossen ist, wie ein Ei dem andern, einer Verwechselung mit Melanchthon ähnlich, von dem wir allerdings urkundlich wissen, daß er im zwölften Jahre von der Schule zu Pforzheim nach Heidelberg kam und zwei Jahre nachher (1511) Baccalaureus wurde a). Auch davon, daß Oekolampad in Heidelberg Magister geworden, wie Herzog unmittelbar nachher bemerkt, zeigt sich in unsern Büchern keine Spur.

Dagegen kann erwähnt werden, daß vor dem Namen Oekolampad's, wo er nach unserm Dafürhalten zum zweiten Male vorkommt, das Zeichen ꝺ steht. Dieß ist (vergl. Acta facult. philos. T. III. p. 26, b u. p. 28, b.) ohne Zweifel das abgekürzte dedit. Bei jedem Promovirten findet sich nämlich vor dem Namen entweder der Buchstabe d (auch dt) oder p, d. h. dedit oder pauper, je nachdem er die Promotionsgebühren entrichtet hatte oder wegen Dürftigkeit davon befreit worden war. Daß nun Oekolampad unter die Bezahlenden gehörte, deutet auf einen gewissen Wohlstand seiner Familie. Doch dürf-

a) Hätte Oekolampad schon im zwölften Jahre unsere Universität bezogen, so müßte er sich im J. 1494 eingeschrieben finden. Dieß ist jedoch nicht der Fall.

Digitized by Google

ten überhaupt, so weit ich verglichen habe, in dieser Zeit die Bezahlenden die Mehrheit bilden. Unter den Fünfen, welche die (kleine) Promotion Oekolampad's ausmachten, findet sich nur ein p.

Noch könnte man begierig seyn, ob sich nicht unter den zur Zeit des hiesigen Aufenthaltes Oekolampad's Immatriculirten merkwürdigere Namen finden, Leute, die nachmals berühmt wurden und mit denen Oekolampad schon hier hätte in Berührung treten können. Aufgefallen sind mir nur Andr. Schnepff de Schluchtern (nicht zu verwechseln jedoch mit Erhard Schnepff) vom J. 1499 und Barthol. Botzheim de Hagenow vom J. 1500; auch etwa Fridericus Camerarius Dalburgius, ein Neffe des berühmten Johann von Dalberg, Bischofs von Worms und Kanzlers unserer Universität, der ungefähr ein halbes Jahr, bevor Oekolampad Baccalaureus wurde, XIII Calend. Ianuarii 1503 inscribirt ward. Am merkwürdigsten wäre eine Berührung mit Eck, dem nachmaligen Hauptgegner Luther's und der Reformation. Dieser, gegen den Oekolampad bereits im J. 1519 eine anonyme Schrift herausgab, war etwa 1½ Jahre vor Oekolampad hier unter die akademischen Bürger aufgenommen worden. Im J. 1497, unter dem Rectorate des Ad. Wernher findet sich der Name: Ioannes meyer de Eck augustan. dioec. XIIII Kal. Iun. und dazu am Rande: Eckius procancellarius. Wohl konnte sich Eck im J. 1499 noch unter der Zahl der hiesigen Studierenden befinden und möglich auch, daß sich die beiden strebenden Köpfe, die später so verschiedene Wege gingen, hier begegneten.

2.

Das zweite Mal, da Oekolampadius in unsern Universitätsschriften vorkommt, ist er schon ein berühmter Mann und steht in der vollen Blüthe des Lebens, im 40. Jahre. Auf der Wanderung, die er als Flüchtling machte,

Digitized by Google

nachdem er das Kloster Altenmünster verlassen, berührte er in den letzten Tagen des Februars 1522 a) unser Heidelberg, nicht ein volles Jahr nach dem Reichstage zu Worms. Einige Freunde, unter denen sich der nachmalige Reformator Würtembergs, Johann Brenz, befand, wollten ihn als Professor der griechischen Litteratur hier festhalten. Wäre ihr edles Bemühen gelungen, so wäre Oekolampad, der sich geneigt zeigte, nicht der Reformator der Schweizerstadt, sondern eine Leuchte des Humanismus auf unserer Universität und ein Mittelpunkt reformatorischer Bestrebungen in der Pfalz geworden. Allein die Mehrheit der Universität, wie wir auch sonst wissen, war damals weder den humanistischen noch den reformatorischen Tendenzen geneigt: die Einflußreichen, die antesignani, wirkten entgegen oder verhielten sich lau, Oekolampadius reiste nach einem kurzen, aber durch ehrenvolle Bewirthung ausgezeichneten Aufenthalte wieder ab und die Sache zerschlug sich. Möglich auch, daß Oekolampad damals noch zu unruhig war, um sich dauernd zu fixiren, und gewiß, daß ihm eine humanistische Thätigkeit weniger zusagte, als eine reformatorische, wie er sie alsbald in Basel fand.

Das Document, worin uns dieß erzählt wird, findet sich in den Actis ord. philos. T. III. ab anno 1501 usque ad a. 1544. fol. 103. a und b., und zwar ist es der

a) Die Aufenthaltsorte, an denen sich Oekolampad nach seiner Entfernung aus Altenmünster befand, möchten, da er sich wie ein Flüchtling umhertrieb, chronologisch kaum zu bestimmen seyn. Gewiß ist, daß er quinta feria post Matthiae apostoli, d. h, den 29. Februar des J. 1522 und mehrere Tage nachher in Heidelberg war. Zu Anfang Aprils desselben Jahres fand er ein Asyl und einige pastorale Thätigkeit bei Franz von Sickingen auf der Ebernburg, wo er jedoch nicht viel über ein halbes Jahr blieb, um dann im November 1522 auf dem Hauptschauplatze seiner Thätigkeit in Basel aufzutreten. G. Herzog, Leben Oekol. S. 186. u. 202.

Digitized by Google

Dekan Philipp Münch (Budorinus) a), der uns, selbst auf eine ehrenwerthe Weise bei der Sache betheiligt, Folgendes berichtet:

Anno 1522 quinta feria post Matthiae apli casu quodam divertit ad nos Ioannes Oecolampadius vir trium linguarum (vel inimicis eius testantibus) non vulgariter peritus. Quod ut facultati nostrae per me decanum insinuatum est, mox eodem die decrevit hominem hunc adeundum a me, Ioanne Marquardo et Ioanne Brentio ac obnixius ab eo flagitandum, ut moram aliquantisper nobiscum facere dignaretur, donec Cancellarius clementissimi principis nostri reverteretur. Consideret posthac facultas in eum, quatenus non detrectaret menses aliquot aut annos lectoris munus in Graecis litteris subiturum, id quod pro sua humanitate annuit, modo huic provinciae accommodus iudicaretur. Mox ex decreto facultatis propinatae sunt eidem Ioanni Oecolampadio 4 mensurae vini, duae cretici b) et duae communis vini patriae, quas ille cum summa animi gratitudine suscepit seque pro re nostra, si possibile foret, repensurum spopondit. Deinde ad sabbatum expectavit hic cancellarium, quo non revertente litteras ad me et facultatem dedit, se ob negotia abitum parare. Si vero eius operam universitas aut facultas posceret, per Brentium suum id nobis indubie indicaturum, ubinam locorum inveniri possit c). Id facultati propositum, quae id ipsum

a) Wahrscheinlich = Heidelbergensis.

b) Solche naive Ehrenbezeugungen kommen in dieser Zeit häufigst vor. Namentlich ist, bei der lebhafteren Verbindung mit Griechenland, griechischer Wein, Malvasier, dabei etwas sehr Gewöhnliches.

c) Man sieht hieraus, daß Oekolampadius, der Unstäte und Flüchtige, entweder selbst noch nicht wußte, wo er die nächste Zeit zubringen würde, oder es wegen möglicher Gefahren nicht sagen mochte. Seinem Freunde Brenz wollte er es anvertrauen. Die Einladung Tübingen's scheint ihn indeß erst später zugekommen zu seyn.

Digitized by Google

universitatem minime coelandum censuit. Caeterum universitatis antesignani re comperta quam tepidissime, ut hactenus semper consueverunt, huic negotio insudarunt, privatae rei fortassis potius quam publicae timidi. Itaque res in longum diem pertracta, ad Ioannis baptistae diem usque parum effectus consequuta est.

So weit der Bericht, bei welchem noch an der Stelle, wo von der Lauheit der antesignani in Betreibung der Sache die Rede ist, von späterer Hand die zürnend bedauernden Worte beigefügt sind: O vilis negligentia. Zu verwundern hatte man sich freilich über diesen stillen Widerstand der Primaten nicht, wie denn auch der wackere Dekan Münch selbst ihr Verhalten mit den Worten charakterisirt: ut hactenus semper consueverunt. Die Zeit war trotz allem dem, was Philipp der Aufrichtige und Dalberg, was Agricola, Reuchlin u. A. in Heidelberg gethan, noch nicht gekommen, daß sich die einflußreichen Häupter der positiven Facultäten für einen Humanisten und reformatorischen Mann interessiren konnten. Es war schon viel und ein entschiedener Beweis des Fortschrittes, daß sich, von einigen besonders eifrigen Mitgliedern angeregt, die ganze Facultät der Artisten officiell um einen solchen Mann bemühte. Jedenfalls aber wird nach diesen urkundlichen Angaben die Darstellung Herzog's wesentlich zu modificiren seyn, wenn er im Leben Oekolampad's S. 186. über das berührte Verhältniß sagt: „Vergebens bot er der Universität Heidelberg seine Dienste an; sie forderte bestimmte Abschwörung der Meinungen Luther's und Vorweisung einer Dispens, die ihm außerhalb des Klosters zu leben erlauben sollte." Das Verhältniß war nach beiden Seiten hin ehrenvoller: Oekolampadius bat nicht, sondern wurde gebeten, und die Universität stellte ihm auch keine unwürdigen Bedingungen, sondern verhielt sich nur in einem Theile ihrer einflußreichen Mitglieder gleichgültig und lässig gegen seine An-

Digitized by Google

stellung. Offenbar sind alle Ausdrücke des Berichtes — namentlich die Worte: ut moram nobiscum facere dignaretur — so gewählt, daß man sieht, es sollte auch dadurch Oekolampadius hoch geehrt werden. Er erscheint nicht von ferne als ein solcher, der sich anbietet, sondern als ein Mann, um den sich, mochte er auch damals in einer bedenklichen Lage seyn, die Facultät eifrig und hochachtungsvoll bewirbt.

3.

Das dritte Stück, das wir über Oekolampadius mitzutheilen haben, ist eine kurze Biographie desselben von dem jüngeren Pareus. Sie befindet sich in der handschriftlichen Historia Universitatis Heidelbergensis pag. 72. und mag, da sie wenig Raum einnimmt, ganz hier folgen. Trotz ihrer Kürze scheint sie außer den Schreibfehlern auch einige Irrthümer zu enthalten, die bei einer genauern Feststellung besonders des Jugendlebens Oekolampad's zu berichtigen sind.

Vita Ioannis Oecolampadii alias dicti Haußschein.

Natus hic Vinspergae (ipse solitus vocare Vinimontani) oppido Cheruscorum anno 1482. Heilbronnam Suevo-Francorum, Bononiam Italiae, Heidelbergam propter literarum studia profectus, relicto Iuris studio, exemplo non paucorum Calvini, Bezae, Martyris, Sadoleti a), Chrysosthomi, Electori Palatino Philippo, cognomine Ingenuo commendatus, Illustrissimae b) iuniorum ipsius Principum moderator constitutus; paulo post aulae fastidio ad sacra postliminio reversus, sacerdotio in patria defunctus, Tubingam c), inde Stutgardiam ad Ioannem Capnionem, alias

a) Es heißt in der Handschrift: Sadeclis, was jedoch ein offenbarer Schreibfehler ist.

b) Ohne Zweifel zu lesen: Illustrissimorum.

c) Zu Tübingen wurde er inscribirt im J. 1512. Ueber den Aufenthalt zu Stuttgart bei Reuchlin s. Herzog I, 107.

Digitized by Google

Reuchlinum dictum, latinae graecae et hebraicae linguae peritia famosissimum ad easdem addiscendas literas, et inde Heidelbergam concessit Grammaticum et Hebraea et addiscens et docens a); brevi tamen post in patriam redit, severus ibidem homileta quidam Ambrosianus; Augustae Rauracorum Theologiae Doctor āō 1516 renuntiatur b); Erasmum Roterodamum adiuvat παραστάτης quidam; monasterium ingreditur, quo post biennium relicto anno 1522 Academiae nostrae operam suam offert, mox tamen Basileam ad professionem theologicam evocatus. De quo utpote Academiae Professore vix triduano nolo plura, contentus testimonio Ioannis Cochlaei, cuius haec verba in epistola ad ipsum Oecolampadium conscripta: „Magno afficior dolore, virum tam excellenter eruditum, inter antesignanos Lutheranae sectae numerari, et deposita cuculla in mundo degere. Nam licet id bona cum conscientia facere possit, tamen se digniorem ipsum iudicare, quam qui inter ordinum suorum desertores et profugos ex monasteriis monachos viveret." Quam et causam iudico, cur ab Academia nostra priscae tunc religionis et pacis studiosissima retentus, etsi vir doctissimus, non fuerit.

Interim oborto illo funestissimo et execrando Christianismi in Germania maxime pomi eridos c), dissidio eucha-

a) Muß wohl heißen: Grammaticam hebraeam oder Grammaticam et Hebraea. Dieser Aufenthalt in Heidelberg ist mit einigen näheren Umständen geschildert bei Herzog I, 107. u. 108.

b) Herzog nimmt an, daß Oekolampad im J. 1516 Licentiat und erst 1518 Doctor der Theologie geworden. Leben Oekol. I, 119. Anmerk., womit zu vergleichen S. 122. u. Beilagen S. 365. Hier scheint noch nicht Alles ganz klar zu seyn.

c) Wird wohl zu lesen seyn: maximo pomo eridos. Der Abendmahlsstreit soll als der größte, schlimmste Zankapfel in Deutschland bezeichnet werden. Der Verfasser war, wie sein berühmter Vater David Pareus, irenisch gesinnt. Die Lesart pomi eridos als Appositon zu Christianismi gäbe keinen verständigen Sinn.

Digitized by Google

ristico vartis in locis disputationibus et conventibus habitis et aliis ingenii monumentis famam et gloriam suam inter astra literatissimi coeli reposuit, mortuus Basileae anno 1531. Vide de eo plura apud Meliorem Adamum. Affectum Erasmi Roterodami in ipsum vide ex epistola eiusdem ad eundem data anno 1518 Lovanii: „Sed quocunque locorum circumagimur, seu terra seu mari, nusquam non circumferimus unice dilectum Oecolampadium".

In dieser kurzen Biographie wird deutlich ein dreimaliger Aufenthalt Oekolampad's in Heidelberg erwähnt.

Der erste, da er den jüngeren Söhnen Philipp's des Aufrichtigen Unterricht gab oder deren Studien leitete, fällt vermuthlich mit seiner eigenen Studienzeit (1499 — 1503) zusammen, oder, was noch wahrscheinlicher seyn dürfte, schließt sich unmittelbar daran an.

Der zweite, da er Grammatik, ohne Zweifel griechische, vortrug und das Hebräische sowohl selbst noch lernte a) als lehrte, fällt in die Zeit, da Brenz in Heidelberg studierte b), der damals sein Schüler war und innig mit ihm befreundet wurde. Brenz ward in Heidelberg Baccalaureus am 20. Mai 1516 c); also werden wir diesen Aufenthalt nicht wohl später, wahrscheinlich aber etwas früher, zwischen 1514 und 1516, zu setzen haben.

Der dritte ist der urkundlich constatirte vom Febr. 1522. In Beziehung auf diesen wird Oekolampad Academiae Professor vix triduanus genannt, insofern ihm eine Lehrstelle wenigstens von der Artistenfacultät angetragen war, sein Aufenthalt in Heidelberg aber sich kaum

a) Oekolampadius mochte das Hebräische wohl früher schon getrieben haben, vervollkommnete sich aber jetzt darin bei Matthäus Adriani, einem gelehrten spanischen Israeliten, der damals in Heidelberg diese Sprache lehrte.

b) Joh. Brenz von Hartmann u. Jäger, B. I. S. 24 ff.

c) Acta ordin. philos. T. III. fol. 71. b.

Digitized by Google

über drei Tage ausgedehnt haben mochte. Als Motive der Vernachlässigung Oekolampad's von Seiten der größeren Universitätscorporation werden in der Biographie Anhänglichkeit an die alte Religion und Friedensliebe angegeben. Der bei der Sache selbst betheiligte Dekan Phil. Münch dagegen sagt, die antesignani seyen privatae rei potius quam publicae timidi gewesen, und er wird wohl die Sache genauer durchschaut haben. Man befürchtete eine Beeinträchtigung des akademischen Besitzstandes und seiner Vortheile durch Zulassung neuer Elemente, die der bisherigen Studienweise und den geltenden Autoritäten den Untergang drohten, und suchte daher dieselben zu beseitigen.

Außer dieser dreimaligen Anwesenheit wird jedoch der vielfach wandernde Oekolampad unsere Stadt auch noch bei andern Gelegenheiten berührt haben, und zwar ist dieß um so wahrscheinlicher, da Heidelberg zu jener Zeit der politische sowohl als geistige Mittelpunkt des Landes war, dem auch die Vaterstadt Oekolampad's angehörte a). Denn nicht zu Würtemberg, wie Herzog I, 103, annimmt, gehörte Weinsberg damals, sondern es war pfälzisch und blieb es bis zur Pfälzerfehde (1504), wo es von Würtemberg erobert und behalten wurde; wie auch Heilbronn (wo nach S. 104. durch Herzog Eberhard die Schule in Blüthe gekommen seyn soll) nicht würtembergisch war, sondern freie Reichsstadt, was es bis 1803 verblieb.

4.

Schon diese letzten Erinnerungen verdanke ich der gütigen Mittheilung eines in unserer vaterländischen Kirchengeschichte sehr gründlich bewanderten Mannes, des Herrn Hofrath Vierordt in Carlsruhe. Von ihm erlaube ich mir

a) Dieß kann auch der Grund gewesen seyn, warum Oekolampad nicht die seit 1477 gestiftete Universität Tübingen, sondern zunächst das vaterländische Heidelberg besuchte.

Digitized by Google

noch einiges Weitere beizufügen, was zur Berichtigung einzelner Stellen im herzog'schen Werke dient.

Zu Herzog, Leben Oekol. I, 138. Oekolampad's näheres Verhältniß (zu Augsburg 1519 und im Kloster Altenmünster) zu dem Bischofe Philipp von Freisingen erklärt sich dadurch, daß Philipp, was Herzog nicht zu wissen scheint, ein pfälzischer Prinz, Bruder des regierenden Kurfürsten Ludwig V., war und daß Oekolampad in Heidelberg die jüngeren Brüder dieses Bischofs (namentlich den Pfalzgrafen Wolfgang, welcher sodann 1515 in Wittenberg studierte und 1518 den wittenberger Reformator so freundlich in Heidelberg aufnahm) unterrichtet hatte. Zudem theilte Philipp die Abneigung gegen D. Eck, gegen welchen Oekolampad im Octbr. 1519 eine anonyme Schrift herausgab; der Bischof Philipp weigerte sich unter den bayrischen Bischöfen am entschiedensten und am längsten, die von D. Eck den 15. Juni 1520 aus Italien mitgebrachte päpstliche Bannbulle bekannt zu machen (Sugenheim, baier. Zustde. S. 16.).

I, 186. „Die Ebernburg liegt nahe bei Frankfurt" — (bei Kreuznach).

I, 253. „Der aus Basel verjagte Farel zog nach Straßburg." — Zunächst nach Constanz; s. Kirchhofer im Leben Farel's I, 26. und das Schreiben des constanzischen Domherrn von Botzheim vom 6. Juni 1524 an Erasmus Roterod. bei Walchner im Leben des Botzheim S. 130.

I, 303. „Hubmeier sey aus Friedberg in der Wetterau gewesen". Dieser Irrthum aus Wirz' helvet. Kirchengeschichte V, 151. widerlegt sich aus Schelhorn's Acta hist. I, 100 seqq. und Heinrich Schreiber's trefflicher Biographie Hubmeier's im Taschenbuche für süddeutsche Geschichte, I. (Freiburg 1839) S. 7. Es soll heißen Friedberg bei Augsburg.

I, 305. Hubmeier habe in Wien „1529 den Tod durch das Schwert erlitten". Soll heißen 1528 den 10. März lebendig verbrannt, nachdem er in jeder Straße

Digitized by Google

durch welche man ihn zur Hinrichtung führte, mit glühenden Zangen gezwickt worden war. Von seiner standhaft erduldeten Todesstrafe erzählt mit Bewunderung ein Augenzeuge, der Dekan der philos. Facultät zu Wien, M. Stephan Sprugel. Vergl. Historica relatio de ortu et progressu haeresium in Germania, Ingolst. 1654. p. 32. und D. Joh. Fabri's gleichzeitige Schrift adversus Pacimontanum. Lips. 1528. — Schelhorn, Act. I, 149, und 290. Bucholz, Kaiser Ferdinand I. im 5. Theile S. 574. Raupach, ev. Oestr. S. 56.

II, 27. Johann Fabri, „Weihbischof von Kostnitz", Sept. 1526. — Das war Fabri nie gewesen, wohl aber Generalvicar des constanzischen Bischofs, bis er 1523 als Rath des Erzherzogs Ferdinand nach Wien berufen wurde, wo er später auch die Würde eines Bischofs von Wien erhielt.

II, 225. steht zweimal „Pfalzgraf' statt Landgraf (Philipp von Hessen).

II, 282. Der Brief des heidelberger Professors Simon Grynäus, welcher von der Versammlung der lutherischen Pfarrer des Kraichgaus bei dem Herrn von Gemmingen im Schlosse Guttenberg unweit Neckarmühlbach über den Abendmahlstreit redet, kann nicht zu 1524 gehören, wie Herzog angibt, sondern zum Januar 1526.

3.

Exegetische Bemerkungen

zu Luk. 17, 20. 21.

Von

E. Schaubach,

Superintendenten zu Meiningen.

Es ist bekannt, daß die Meinungen der Ausleger über die Erklärung der angegebenen Stelle seit alten Zeiten getheilt sind. Während Luther, den man als den Repräs-

Digitized by Google

sentanten der einen Auffassung ansehen kann, übersetzt: das Reich Gottes ist inwendig in euch, d. h. es hat seinen Wohnsitz in dem Innern des Menschen, finden die meisten Exegeten in den fraglichen Worten den Sinn: das Reich Gottes ist nicht erst zu erwarten, es ist schon bei euch, d. h. unter euch, in eurer Mitte zu finden. Allein es stehen dieser Erklärung doch noch gegründete Schwierigkeiten entgegen, welche in der Kürze hier dargelegt werden sollen.

Man stützt sich bei derselben auf Gründe der Sprache und auf Gründe des Zusammenhangs. ἐντός ist hier, so sagt man, dem hebräischen בְּקֶרֶב, בְּתוֹךְ entsprechend. Dieß könnte es seyn, wiewohl nicht zu übersehen ist, daß die gewöhnlich angeführten Stellen in der Septuaginta nicht durch ἐντός, sondern durch ἐν übersetzt werden. Keineswegs soll geleugnet werden, daß ἐντὸς ὑμῶν für ἐν ὑμῖν, ἐν μέσῳ ὑμῶν stehen könne, allein daß es so erklärt werden müsse, ist durch diese zugegebene Möglichkeit noch nicht erwiesen. Dieselbe Bemerkung gilt in Ansehung der aus Xenophon und Aelian angeführten Beweisstellen, in welchen ἐντός in örtlicher Beziehung gebraucht vorkömmt: man kann hieraus nicht schließen, daß es nicht vom Innern eines Menschen, geistig genommen, gesagt werden könne. Was nun den Zusammenhang anlangt, so hat man sich auf Folgendes berufen. Die Pharisäer fragen: wann wird das messianische Reich seinen Anfang nehmen? Jesus erwidert: es ist schon da, es braucht nicht erst zu kommen, es ist in eurer, in des jüdischen Volkes Mitte. ἐντὸς ὑμῶν, sagt man, läßt sich nicht von den Herzen der Menschen erklären; denn Jesus spricht zu Pharisäern, in deren Innern das Himmelreich seinen Sitz nicht hatte. Allein warum hätte Jesus nicht in einer an die Pharisäer gerichteten Anrede sagen können: das Reich Gottes ist inwendig in euch, d. h. es hat in euren Herzen seinen Wohnsitz? Man darf nur ὑμῶν

Digitized by Google

nicht urgiren, es bezeichnet überhaupt die Menschen und auf ἐντός liegt der Nachdruck.

Es gibt aber auch noch mehrere Gründe, welche ausdrücklich für die andere Erklärung sprechen, welcher Luther in seiner Uebersetzung gefolgt ist. Sehen wir zuerst auf den Sprachgebrauch, so läßt sich zum wenigsten nicht leugnen, daß ἐντὸς ὑμῶν so viel als „inwendig in euch" oder „in eurem Innern" heißen könne. Vgl. Matth. 7, 15., wo ἔσωθεν von der innern Beschaffenheit der falschen Propheten gebraucht wird, so Matth. 23, 25—28., in welchem Gleichnisse ἐντός und ἐκτός, wie ἔσωθεν und ἔξωθεν entgegensteht. Besonders ist dem Apostel Paulus die Idee des innern Menschen sehr geläufig (Röm. 2, 28. 29.; 7, 22.; 14, 17. 2 Kor. 4, 16. Eph. 3, 16.). Gewiß ist es nicht unpassend, bei Lukas den paulinischen Sprachgebrauch zu berücksichtigen, da eine gewisse Verwandtschaft zwischen beiden nicht zu verkennen ist. S. Gieseler, hist.-krit. Versuch über d. Entstehung der schriftl. Evangelien, S. 126 ff.

Wenden wir uns aber zu näherer Betrachtung des Zusammenhangs, so scheint Folgendes bemerkt werden zu müssen. Die Pharisäer sind um Jesum versammelt, sie zweifeln, ob er der Messias sey, ihre Hoffnungen sind auf das Aeußere gerichtet, sie sehen in seinem bisherigen Wirken nichts Messianisches, sie erwarten ein plötzliches Geltendmachen seiner Ansprüche, eine äußere Umwälzung. Daher fragen sie: wann kömmt das Reich Gottes, dessen Ankunft du verkündigst? wann nimmt es seinen Anfang? wann wirst du auftreten und die große Umänderung ins Werk setzen? Er antwortet: οὐκ ἔρχεται ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ μετὰ παρατηρήσεως, das Reich Gottes kömmt nicht auf eine in die Augen fallende Weise, so daß man zusehen und das momentane Eintreten beobachten könnte, es ist geistiger Art, ist nicht von dieser Welt, es wächst allmählich, dem unscheinbaren Senfkorne vergleichbar. Denselben Gedanken entwickelt er nun auch in anderer Beziehung, indem er hinzufügt: οὐδὲ ἐροῦσιν· ἰδοὺ ὧδε ἢ ἰδοὺ ἐκεῖ,

Digitized by Google

d. h. man kann nicht sagen: es hat an diesem oder jenem Orte Bestand gewonnen, es ist nichts Oertliches, weder in Judäa, noch in Galiläa ausschließlich zu finden, wartet nicht, bis es von außen komme, da kein besonderes äußeres Ereigniß an irgend einem Orte seine Erscheinung herbeiführen wird, inwendig in euch ist es oder muß es seyn. Erklärt man ἐντὸς ὑμῶν durch „in eurer Mitte", so widerspricht dieß geradehin der Aeußerung Jesu, welcher eben sagt, es sey nicht örtlich, nicht ὧδε ἢ ἐκεῖ, und der, von jeder äußern Erscheinung absehend, die geistige Beschaffenheit des von ihm zu gründenden Gottesreichs hervorhebt. Hätte Jesus sagen wollen, mit seinem Auftreten und Wirken sey in ihrer Mitte bereits das Reich Gottes gekommen, so würde er dieß am deutlichsten auf eine Weise ausgedrückt haben, wie in der bekannten Antwort an den aus dem Gefängnisse zu ihm seine Jünger absendenden Johannes den Täufer, Matth. 11, 2—5., oder man würde erwarten können: ἤδη ἐν μέσῳ ὑμῶν ἐστιν. In der Ferne suchte man aber den Messias nicht, sondern in der Mitte des jüdischen Volkes, und unnöthig wäre die nachdrucksvolle Versicherung, daß er ἐντὸς αὐτῶν, nicht ἐκτὸς aufgetreten sey, während ἐντός, vom Innern des Menschen genommen, einen passenden Gegensatz zu der auf eine äußere Erscheinung sich beziehenden παρατήρησις und zu dem Ausdruck ὧδε ἢ ἐκεῖ bildet. Jesus hatte hierbei höchstwahrscheinlich Empörungen und Umwälzungen im Auge, die man von ihm theilweise erwarten mochte und wie sie auch wirklich von manchem falschen Messias unternommen wurden (vgl. Apgesch. 5, 36. 37.); sein Reich sollte dagegen in einem von innen heraus wachsenden und sich auf diese Weise entwickelnden neuen, geistigen Leben bestehen. So genommen, sind auch diese Worte ein Beleg dafür, daß Jesus schon vor der letzten Katastrophe, die sein gewaltsames Ende herbeiführte, keine weltlichen Absichten hegte.

Digitized by Google

Recensionen.

Digitized by Google

Digitized by Google

1.

Ueberſetzung und Auslegung der Pſalmen für Geiſtliche und Laien der chriſtlichen Kirche. Von A. Tholuck. Halle, E. Anton. 1843. LXXX. und 574 S. gr. 8.

Seit dem Erſcheinen der neueſten Auflage von de Wette's Commentar über die Pſalmen iſt unter den mehrfachen Verſuchen, in das immer tiefere Verſtändniß der unerſchöpflichen, ewigen Lieder des Glaubens und Troſtes einzudringen, gegenwärtiges Werk beſonders geeignet, ſchon nach dem Titel die Freunde der heiligen Schrift mit Freude zu erfüllen. Wer ſich unbefangen und vorurtheilsfrei in eingehender Liebe mit dem Geiſte und Weſen tholuck'ſcher Auslegung des neuen Teſtaments vertraut gemacht, wird ſich des Wunſches nicht haben entäußern können, es möge dem ſchöpferiſch-exegetiſchen Verfaſſer gefallen, ſeine bewundernswürdig rührige und raſch fördernde Thätigkeit auch dem alten Teſtamente zuzuwenden. Denn gerade er iſt wie ſelten einer mit den nothwendigſten Gaben und Kräften dazu ausgerüſtet. Er hat den Grund ſeiner wiſſenſchaftlichen Bildung im Oriente gelegt und als Jüngling das geheimnißvolle Licht vom Aufgange der Morgenröthe in die begeiſterte Seele eingeſogen; er hat die Sprache der Söhne der Wüſte leben-

Digitized by Google

dig sich angeeignet und ist den mystisch-lieblichen Tönen der Nachtigall in den Rosenhainen von Schiras nachgegangen; aber er hat sich von den Düften und Klängen pantheistischer Poesie nicht berauschen lassen, sondern ist auf dem Wege saurer Entsagung nach Jerusalem gewallfahrtet und, zu den Füßen des Johannes und Paulus sich setzend, hat er sein ganzes Gemüth in die reine Lilie von Nazareth versenkt; alle Blumenpracht des nichtbiblischen Orients ist ihm vor ihrer stillen Größe und ihrem himmlischen Wohlgeruch in Nichts entschwunden. Indem nun der Verf. mit der ihm angeborenen und ausgebildeten orientalisch-naiven Anschauungsgabe sich von dem Allerheiligsten des neuen Bundes zu dem Heiligthume des alten zurückgewandt, hat er sich gerade auf dem Bezirke niedergelassen, wo wir ihm am liebsten zu begegnen wünschten, und hat diejenige Auslegungsweise gewählt, die seiner lebendig-praktischen Natur und seiner philologisch-hebräischen Befähigung die angemessenste war. Denn wenn das kühne, aber wahre Wort von Goethe, der wirkliche Dichter anticipire die Welt, mit vollem Rechte auf den lebendigen Ausleger angewendet werden darf, so war Tholuck zum Commentator des Psalters vor Allen berufen. Nur derjenige, der in die dunkelsten Tiefen der Sünde hinabgestiegen, wie es der Verf. in einem seiner berühmtesten Bücher von sich bewiesen, wer mit David aus Noth und Tod zu Gott emporgeschrien und mit Asaph aus dem furchtbaren Meere des Zweifels sich auf den Felsen des Glaubens gerettet, kann die innere Schrift der Psalmen, dieser aufrichtigsten und treuesten Zeugnisse der Selbsterfahrung, lesen, verstehen und erklären. Was Andere mühsam erlernen und sich kümmerlich aneignen müssen, hat unser Ausleger zu seiner Arbeit voraus mitgebracht, und wenn man ihm zum philologischen Geschäfte der Erklärung der äußeren Schrift der Psalmen die Ebenbürtigkeit absprechen wollte, weil er keine hebräische Gram-

Digitized by Google

matik habe drucken laſſen, ſo würde man ſich nur ein Armuthszeugniß des beſchränkteſten Dünkels ausſtellen. So wenig wie gegenwärtig dazu gehört, einen regelrechten Vers zu machen, eben ſo leicht iſt es bei der fortgeſchrittenen philologiſchen Bildung unſerer Tage aus den Werken der eigentlichen Forſcher auf dieſem Gebiete einen ſogenannten gelehrten Commentar über irgend ein altteſtamentliches Buch aus Anderer Gebräu zuſammenzuleimen. Wahrlich ich ſage Euch! der Lord Byron hätte mit dürftiger Kenntniß der hebräiſchen Sprache den größten Bußpſalm David's (51.) beſſer ausgelegt, als mancher der berühmteſten Grammatiker. Uebrigens müßte es ſchlimm ſeyn, wenn ein Mann von der Geſcheidheit des Herrn D. Tholuck, die ſelbſt ſeine Feinde reſpectiren müſſen, der laut der Vorrede ſchon bald nach dem Antritte ſeines akademiſchen Lehramtes vor etlichen und zwanzig Jahren Vorleſungen über die Pſalmen gehalten und dieſelben ſeitdem oft wiederholt, der, wie allbekannt, die mannichfaltigſten Sprachen ſich anzueignen und zu ſprechen verſteht, nicht ſo viel Hebräiſch hätte lernen ſollen, daß er für den Zweck, den er ſich bei der Herausgabe des gegenwärtigen Commentars geſtellt, nicht auch ſeine philologiſche Tüchtigkeit hätte beweiſen können. Hören wir ihn ſelbſt über die Aufgabe, die er bei ſeiner Bearbeitung der Pſalmen vor Augen hatte: „Den religiöſen Gehalt derſelben nicht bloß Theologen, ſondern auch dem größeren Publicum nahe zu bringen, iſt meine Abſicht geweſen; die gelehrten und ſprachlichen Forſchungen ſind nur, ſo weit es das Verſtändniß nöthig machte, den Reſultaten nach aufgenommen, oder in einzelnen Anmerkungen angedeutet worden. Im Hinblicke auf das, was ſeit drei Jahrtauſenden dieſe Lieder frommen Menſchen unter Juden und Chriſten geweſen ſind, in dem erhebenden Bewußtſeyn, daß noch jetzt Millionen gerade in ihren Worten die Sehnſucht wie den Dank ihres Herzens betend vor Gott bringen,

Digitized by Google

habe ich diesen Commentar niedergeschrieben; möchte er dazu beitragen, bei allen denen, welche sie noch nicht haben, die Ueberzeugung zu begründen, daß das Psalmbuch in der That einen Schatz der mannichfaltigsten und heiligsten religiösen Erfahrung in sich schließt, daß es werth ist, für alle Zeiten das Gebetbuch auch der Christenheit zu bleiben. Allerdings steht die Einsicht der Psalmisten nicht in allen Stücken der Einsicht christlicher Erleuchtung gleich, und auch in dieser Hinsicht ist die Schriftauslegung des alten Testaments namentlich für den Laien ein Bedürfniß, damit er nicht die Standpunkte verschiedener Offenbarungsperioden Gottes verwechsele; dennoch ist es unleugbar, daß die christliche Kirche für sehr viele ihrer Bedürfnisse in den Psalmen den angemessenen, einen echt christlichen, ich möchte sagen — einen echt menschlichen Ausdruck findet, daß sie für den liturgischen Gottesdienst der Gemeinde wie für die Privatandacht des Einzelnen ein schon durch das Alterthum geheiligter, durch nichts Anderes zu ersetzender Schatz sind." Der Verf. hat nach seinem auch sonst bewährten Geschick, bedeutende Stimmen über die eigenthümliche Herrlichkeit einzelner Bücher der heiligen Schrift zu sammeln, jenes Urtheil über den unersetzlichen Schatz des Psalters auch dieses Mal trefflichst zu stützen gewußt; in der inhaltsreichen Einleitung „§. 1. der Psalter in der christlichen Kirche" hat er den ehrwürdigsten Kreis zum Urtheile vorzüglichst befugter Männer versammelt, die uns mit ihren eigenen Worten sagen, welch' ein köstliches Kleinod ihnen die Psalmen gewesen. Wir können uns nicht enthalten, das hochwichtige Bekenntniß eines berühmten Nichttheologen, des erfahrungsreichen Staatsmannes, des Publicisten Joh. Jak. Moser, auszugsweise hier mitzutheilen. „Wer nie in großer und anhaltender Leibes- und Seelennoth gewesen ist, der versteht die Psalmen nicht, weiß nicht, was er eigentlich mit ihnen machen soll. So ging's mir viele

Digitized by Google

Jahre lang, ich meinte freilich, die Worte zu verſtehen, ſie blieben mir aber doch ein verſchloſſen Buch. Ich mochte ſie lange Zeit gar nicht mehr leſen, das Schreien aus der Tiefe, die himmelhohen Klagen hielt ich nicht juſt vor bloße Poeſie, aber doch vor überſpannte hypochondriſche Empfindungen, und das Racheſchreien über ſeine Feinde revoltirte mich aufrichtig." Einzelne Sprüche waren wohl dem vielgeprüften Manne Lehre, Troſt und Ermahnung, aber die wahre und tiefe Bedeutung des Pſalters erkannte er erſt in ſchweren Leiden und Anfechtungen. „Ach! wie köſtlich und theuer wurden mir da die Pſalmen! welchen Troſt, Licht und Labung theilten ſie meiner müden Seele mit; der Weg war mir nicht nur oft verſchwunden, ſondern ſelbſt die Spur des Wegs, ich ſaß wie vermauert und verſteinert. Ein Wort aus dieſem Geſangbuch war mir Sonnenblick, ich ſetzte mich wie eine Lerche auf die Fittige dieſes Adlers und flog, durch ihn getragen, auf den Felſen und ſahe von da die Welt mit aller ihrer und meiner Noth unter mir, ich lernte in David's Geiſt denken, ſchließen, trauern, beten, harren, hoffen, glauben, lernte lallen: Ich danke Dir, Herr, daß Du mich gedemüthigt haſt; ich lernte ſeine Rechte, die Abſichten ſeiner Liebe und Treue an jeder Menſchenſeele und auch an der meinigen, die große Oekonomie Gottes mit uns, ſeinen Geſchöpfen, in unſerm jetzigen Zubereitungszuſtande, den Nutzen, Nothwendigkeit und Seligkeit der Leiden zu unſerer Läuterung, Abſchmelzung, Vollendung verſtehen, kennen und mich glücklich zu ſchätzen, leiden zu dürfen, ich lernte Gott in ſeiner Weisheit und Güte, in der Wahrhaftigkeit ſeines Wortes und ſeiner Zuſage, in der unerſchütterlichen Treue ſeiner Verheißungen, den Reichthum ſeiner Barmherzigkeit und Duldung, meine Abhängigkeit, meine Inſufficienz, mein Nichtsſeyn und mein Nichtskönnen ohne ihn, mein Herz in ſeinen Falten und Tücken, die Welt, die Menſchen, die tiefe Weisheit Gottes in der

Digitized by Google

Vermischung des Guten und Bösen mehr kennen, ward geringer in meinen Augen, duldender, liebreicher, verschonender, vergebender, strenger gegen mich selbst, milder gegen Andere, lernte Gott auf alle Wege trauen, entsagte den Forderungen von Ruhm, Ehre, Gemächlichkeit, es war Nahrung vor meine Seele, sagen zu können: Herr, wenn ich nur Dich habe; ich verlangte nicht mehr Hülfe im Aeußern, als seine Weisheit zu meiner Seelen Besten gut fände, lernte begnügsamer im Wunsch und mäßiger im Genuß seyn, konnte mit Thränen über Wohlthaten danken, die ich zu anderer Zeit nicht als Wohlthaten, sondern als Recht und Schuldigkeit hielt, und wenn ich Festtage vor meine Seele feiern wollte, so waren mir die Psalmen Altar und Tempel dazu. Sie sind mir nun nach den Schriften des neuen Testaments mein liebstes, wichtigstes Buch, mein goldener Spiegel und Encyklopädie der seligsten, fruchtbringendsten Kenntnisse und Erfahrungen meines Menschenlebens: sie völlig verstehen wird ein Geschäft der Ewigkeit und alsdann unser zweites Leben der Commentarius darüber seyn." Ich gestehe, daß ich diese innerlichste Herzenskritik über die Psalmen nicht gekannt, und daß sie mir, Luther's unvergleichbare Worte darüber ausgenommen, über Alles geht, was Christen und Juden, Kirchenväter und Reformatoren, alte und neue Theologen in dieser Beziehung gesagt haben. Und dieser Urtheilsspruch kam aus der Feder eines Juristen, der einen großen, gefürchteten Weltverstand hatte! —

Ueberall, wohin wir den Blick in der Einleitung des Verf. werfen, wehet uns Geist und Leben in der Behandlung und neuen Durcharbeitung häufigst besprochener, breit getretener Gegenstände an; nirgends leer gedroschenes Stroh, immer Körner voll Kraft und Leben in der Spreu. Der Verf. verbreitet sich noch nach §. 1. „der Psalter in der christlichen Kirche" 2) über Form, Eintheilung, Zweck und Gebrauch des Psalters in der alt-

Digitized by Google

teſtamentlichen Zeit; 3) die Verfaſſer der Pſalmen; 4) die Glaubens- und Sittenlehre der Pſalmen, und zwar a) Gott und Weltregierung; b) der Menſch und die Sünde; c) die Frömmigkeit und Sittlichkeit der Pſalmſänger; d) das Jenſeits; e) der Meſſias. Wir wollen aus jedem Paragraphen Einzelnes herausheben, was unſere Aufmerkſamkeit beſonders in Anſpruch genommen.

Der Verfaſſer redet §. 2. von der Form der lyriſchen Poeſie des A. T. und drückt ſich über den Parallelismus der Versglieder folgendermaßen aus: „am häufigſten ſpaltet ſich in der hebräiſchen Poeſie derſelbe Gedanke in ebenmäßige und ſinnverwandte Glieder, um ſich zu erſchöpfen, oder ein zweites und auch drittes Glied bringt eine neue, genau ſich anſchließende Beſtimmung hinzu; oder aber es tritt Satz und Gegenſatz in einer gewiſſen Gleichmäßigkeit neben einander. So finden wir Pſ. 1, 1. drei und V. 2. zwei Sätze, welche ſich dem Sinne nach genau entſprechen und zur Erſchöpfung des Begriffs dienen; in V. 3. finden wir zunächſt den Hauptgedanken, dann ſchreitet in den folgenden drei Sätzen der Gedanke fort, und zwar ſo, daß der letzte Satz das im eigentlichen Sinne ausdrückt, was die vorhergehenden im uneigentlichen. Durchaus ſinnverwandt ſind je zwei Versglieder in den erſten fünf Verſen von Pſ. 2.; V. 12. ſind die erſten beiden Glieder ſinnverwandt, das dritte führt den Gedanken fort, das letzte knüpft den entgegengeſetzten Gedanken an. Nicht ſelten entſpricht ſich in zwei Versgliedern Wort für Wort, doch gehört dieß nicht nothwendig zum Geſetze des Parallelismus.“ Es ſey uns vergönnt, dieſen Erörterungen des Verf. über das eigenthümliche Schönheitsgeheimniß der Form hebräiſcher Poeſie unſere eigenen Sätze zur Seite zu ſtellen. Bei tieferer Betrachtung darf es uns durchaus nicht Wunder nehmen, daß die hebräiſche Poeſie ſich mit einem ſolchen Rhythmus, wie der ſogenannte parallelismus membrorum,

Digitized by Google

habe begnügen können: denn wir spüren wenigstens bei der Lesung poetischer Stücke des alten Testaments weder Mangel an Kraft noch an Anmuth, sondern machen gerade die entgegengesetzte Erfahrung, und so sind wir genöthigt, den Satz auszusprechen, daß wahre Poesie auch ohne Versmaß bestehen könne, je einfacher, kunstloser und erhabener ihr Ton sey. Wenn man einen synonymen und antithetischen Parallelismus nach dem Gesetze der Gleichheit und Ungleichheit des Gedankens von einander unterschieden, so liegt in dieser Unterscheidung die allgemeine Wahrheit, daß ein bestimmter, wohlabgerundeter Gedanke sich in einem Verse dergestalt zusammenschließt, daß er entweder in einer schwungvollen Erhebung des Geistes, nachdem er in einem Satze zum Ausspruche gekommen, in einem zweiten, demselben entsprechenden noch einmal laut wird, oder nach dem Gesetze witziger Entgegnung in dem zweiten Gliede den Sinn des ersten geistreich und inhaltsvoll umstellt. Indeß zeigt eine schärfere Beobachtung der vorzüglichsten lyrischen Stücke, daß wir den Gleichklang der Glieder uns nicht so vorstellen dürfen, als wenn etwa das zweite immer nur eine Wiederholung des ersten mit andern Worten wäre, sondern es findet sich im zweiten Versgliede mehr oder weniger ein Fortschritt und eine Erweiterung des Gedankens des ersten; hier kömmt es besonders darauf an, die speciellste Bedeutung einzelner Wörter und Redeweisen recht bestimmt aufzufassen. Ebenso verhält sich's mit dem sogenannten antithetischen Parallelismus, wo nicht gerade immer ein scharfer Widerspruch in der zweiten Hälfte des Verses gegen die erste stattfindet, sondern oft nur eine neue sinnvolle Betrachtung und Umwandlung des Gedankens. Jedenfalls liegt in dem synonymen Parallelismus die poetische Nöthigung des einfach-natürlichen Menschen, wenn er begeistert ist, in einem neuen Aufschwunge das noch einmal auszusprechen, was schon gesagt

Digitized by Google

worden. Der antithetiſche Parallelismus aber zeugt ſo recht von der Eigenthümlichkeit des orientaliſchen Geiſtes, witzig den ausgeſprochenen Gedanken zum Gegenſtande weiterer Reflexion zu machen, ſo daß wir ſagen dürfen, es bekunde ſich in dem parallelismus membrorum die eigenthümlich-orientaliſche Verbindung von Phantaſie und Witz in wohltönender Harmonie. — Bei der Unterſuchung über Zweck und Gebrauch der Pſalmen macht der Verf. die ſehr gute Bemerkung, daß wegen der vorzugsweiſen Beſtimmung der Sammlung für die gottesdienſtliche Erbauung die Lieder mit allzu perſönlicher Beziehung ausgeſchloſſen worden, und erinnert dabei an das Fehlen ſolcher geſchichtlichen Andeutungen in den geiſtlichen Geſängen eines Luther, Paul Gerhard u. A. „Es iſt ein Zeichen einer gewiſſen Kränklichkeit der Religioſität, wenn der fromme Dichter von ſeinen individuellen Bezügen nicht loskommen kann, und ein Zeichen der Kraft, wenn er ſich ſogleich in die allgemeinen Wahrheiten und Beziehungen Gottes zur Menſchheit und zur Gemeinde zu verſetzen weiß. Je weiter der Fortſchritt in der Frömmigkeit, deſto mehr findet ein Chriſt, auch bei allen ſpeciellen Nöthen, in dem Vaterunſer den ſeinem Bedürfniß angemeſſenen Ausdruck."

In dem dritten Paragraphen, wo von den Verfaſſern der Pſalmen gehandelt wird, finden wir beſonders einen zweckmäßigen Abriß der äußeren Geſchichte David's, um die wohlzuſammenhängende Uebereinſtimmung von Lied und Leid in der Poeſie des vielgeplagten, königlichen Dichters nachzuweiſen. Die Charakterzeichnung ſeines religiös-ſittlichen Bildes, wie es in der Geſchichte und im Gedichte ſich abſpiegelt, iſt treffend und wahr. „Die Wurzel ſeiner Tugenden iſt die Gottesfurcht, und Heldenmuth und Innigkeit treten als Hauptzüge in den Vordergrund." Aber der, welcher ſich ſelbſt einen Knecht Gottes nennt, hat den Ehebruch mit Bathſeba be-

Digitized by Google

gangen und den tückischen und blutigen Uriasbrief geschrieben? — „Je mehr es zur Gewohnheit geworden, daß gesetzlich gerechte Pharisäer sammt Sündendienern, die sich nur darauf verstehen, klüglich den Schein zu meiden, um dieser Vergehen willen David mit rohen Vorwürfen überhäufen und sich hoch über ihn erheben zu dürfen glauben, desto mehr ist es, namentlich für jeden praktischen Geistlichen, nothwendig, diesen Vorfall seiner wahren Beschaffenheit nach zu erwägen. Wenn sich dann auf der einen Seite zeigt, daß David keineswegs so geradezu und ohne alles Bedenken sich in diese doppelte Versündigung gestürzt hat, daß vielmehr auch hier die Sünde von kleineren Anfängen aus tiefer und tiefer den Schwachen in ihr Netz hineingelockt, und wenn man auf der andern Seite sieht, daß, wenn irgend sonst, in der That in diesem Falle die Tiefe der Reue der Größe des Verbrechens gleich gekommen ist, dann darf man wohl fragen: wer wagt den ersten Stein auf den Gefallenen zu werfen?" Ich unterschreibe diese Worte ganz; wir können den König nicht tief genug durch die Sünde fallen lassen, um den büßenden und seine Schuld aufrichtig bekennenden Knecht durch die Gnade desto höher wieder emporzuheben. Die äußere Schutzmauer des Gesetzes ist durch diese furchtbar-belehrende Geschichte im Leben David's von seiner rohen Empörung gegen das Wort Gottes durch Moses: „du sollst nicht ehebrechen und sollst nicht tödten", schon auf alttestamentlichem Grunde und Boden über den Haufen geworfen, aber auch die innige, über den gesetzlichen Zwang in der Freiheit des Glaubens erhöhte Frömmigkeit ist in diesem entsetzlichen Falle arg zu Schanden geworden, und David hat ob des Wortes: „Jehova ist mein Becher", die schmählichste Demüthigung erfahren. Denn hat er in diesen Becher den Griffel eingetaucht, womit er den Brief an den Uria schrieb? — Diese That war nicht die Frucht eines leidenschaftlichen

Digitized by Google

Rauſches, ſondern wir ſehen den unglücklichen Schreiber, der ſie verübte, von ſeinem Gott ganz abgewandt, mitten in der kühlſten, böswilligſten Ueberlegung, umlagert von dem ſchwarzen Heere verſuchender und entſchuldigender Gedanken, die aus dem hinterhaltigen Herzen kommen. Aber der Gott, deſſen Gnade größer iſt, als alle Schuld, hat nicht Freude am Tode des Sünders, ſondern daß er ſich bekehre und lebe. „Der Pſalter als der Spiegel der innern Geſchichte des Mannes, die neben den äußeren Begebenheiten herging, läßt uns ſehen, wie tief alle Erlebniſſe in ſein Herz eingeſchnitten haben: die Pſalmen laſſen in Abgründe der Betrübniß und der Verzagung hineinblicken. Aber wahrhaft erhebend iſt es auch, zu ſehen, wie, während er ſingt und betet, kraft dieſer Gebete ſeine Seele — zuweilen von Strophe zu Strophe, wie auf den Sproſſen einer Leiter — ſich zu freudiger Stimmung aufſchwingt, wie ſich mit Triumphgeſang das Lied ſchließt, das im tiefſten Klagetone begann.“ Müſſen wir uns im Ganzen mit der Charakteriſtik der david'ſchen Poeſie im Urtheil einverſtanden erklären, ſo will uns weniger genügen, was über die aſſaph'ſchen Pſalmen geſagt iſt, daß dieſe „ſich durch eine gewiſſe Friſche und Lebendigkeit auszeichneten.“ Allerdings tönen ſie friſch und lebendig, aber ebenſo auch die korachitiſchen und die ſogenannten Stufenpſalmen. Das eigenthümlichſte Gepräge des aſſaph'ſchen Liedes iſt vielmehr tiefer Ernſt und eine gewiſſe ſpeculative Richtung, bei der aber der kühne Zweifel zuletzt immer durch die Macht des Glaubens glänzend überwunden wird. Der kritiſchen Bemerkung über Aſſaph geben wir übrigens unſere volle Zuſtimmung: „von dem Aſſaph zu David's Zeit können mehrere Pſalmen, wie Pſ. 74. 77. 79. 80., nicht herrühren, da ſie unverkennbar auf die letzten Zeiten des jüdiſchen Reiches hinweiſen; ebenſo verhält es ſich mit dem Pſalme Ethan's. Daß jedoch die Pſalmen Aſſaph's keineswegs nach un-

Digitized by Google

gegründeter Vermuthung mit diesem Namen bezeichnet worden sind, darf man schon daraus schließen, daß sich in einiger Hinsicht eine Verwandtschaft unter ihnen nachweisen, läßt. Es ist nun nicht unwahrscheinlich, daß der Name Assaph hier die ganze Sängerfamilie der Kinder Assaph bezeichnet, so daß man also bei den dichterischen Erzeugnissen derselben nicht weiter auf die einzelnen Verfasser Rücksicht genommen hätte. So sind ja auch die korachitischen Psalmen dieser Familie im Ganzen zugeschrieben. So wie die Namen Jakob, Joseph, Ephraim für das ganze Geschlecht gebraucht werden, so ist es wohl auch bei dem Namen Assaph geschehen; wenigstens sind die Meisten jetzt darin einverstanden, daß Jeduthun in Ps. 39. und 77. die Sängerfamilie Jeduthun bezeichne." Ueberhaupt bekenne ich mich in Bezug auf die Ueberschriften, je länger ich mich mit den Psalmen kritisch beschäftigt und je tiefer ich in Geist und Form derselben eingedrungen, immer mehr zu dem Grundsatze der Auslegung, den der Verf. schon in der Vorrede ohne Scheu ausgesprochen; wir sagen „ohne Scheu"; denn es gehört einem großen Theile der Kritiker gegenüber ein gewisser Muth dazu, indem es fast so weit gekommen, daß wenigstens ein angehender Exeget, um seine wissenschaftliche Befähigung zu beweisen, gerade deßhalb dem David einen Psalm absprechen müsse, weil er in der Ueberschrift als Verfasser desselben genannt sey. „Mit wenigen Ausnahmen ist die Zuverlässigkeit der Ueberschriften vorausgesetzt. Ich erkläre nun von vorn herein, daß ich fern davon bin, aus dieser Ausnahme einen Glaubensartikel zu machen, oder ihm ein besonderes religiöses Interesse beizulegen. Der unbefangene Theologe wird auch nicht in Abrede stellen, daß sich bei einigen Psalmen nicht unbegründete Zweifel an der Richtigkeit der Ueberschriften erheben lassen. Aber mit gleicher Entschiedenheit muß ich bekennen, daß mir die Art, wie man in neuerer Zeit mit diesen Ue-

Digitized by Google

berſchriften umgegangen iſt, als der äußerſte Grad kritiſcher Willkür erſcheint. Anſtatt die durch gewichtige Gründe geſtützten geſchichtlichen Ueberlieferungen, wo es etwa nöthig befunden wird, zu ſichten, ſchiebt man ſie von vorn herein bei Seite, um die Eingebungen der ſchrankenloſeſten Subjectivität an die Stelle zu ſetzen. Und wie kann dieſe Kritik auf Zutrauen Anſpruch machen, deren Urtheile unter einander in ſo grellem Contraſte ſtehen? — Sind wir nicht zu der Forderung berechtigt, daß der Kritiker — um das Geringſte zu ſagen — dieſe Ueberſchriften anſehe, wie der neuteſtamentliche Ausleger den Lachmann'ſchen, diplomatiſch conſtituirten Text, an welchem er feſtzuhalten verpflichtet iſt, ſo lange nicht ganz unzweideutige äußere oder innere Gründe es gebieteriſch erheiſchen?" Man muß dieſen Standpunkt der Auslegung jedenfalls als einen berechtigten anerkennen; wenigſtens, wie der Verf. ſagt, „der Verſuch mußte doch einmal gemacht, die Probe angeſtellt werden."

Das vierte und letzte Kapitel über die Glaubens- und Sittenlehre der Pſalmen hat den Unterzeichneten vorzüglich angezogen und befriedigt, worüber ſich diejenigen nicht wundern werden, welche ſich mit deſſen „chriſtlicher Erbauung aus dem Pſalter" und den „Grundtönen des alten Teſtaments" a) bekannt gemacht; denn hier wird man überall in den weſentlichſten Punkten die innigſte Berührung in der Anſchauung beider Verfaſſer wahrnehmen.

a) Wenn es den Herausgebern der theologiſchen Studien und Kritiken immer geſtattet geweſen, ihre eigenen Schriften zur Selbſtanzeige zu bringen, ſo darf ja wohl der Verf. obigen Büchleins deſſelben beiläufig in einer Anmerkung gedenken. Es iſt 1843 bei Mohr in Heidelberg erſchienen und hat den Zweck, in den lebendigen Zuſammenhang der altteſtamentlichen Glaubenslehre durch Hervorhebung und innerliche Verknüpfung, ſo wie praktiſche Auslegung einzelner, ausgezeichneter Stellen zu ſetzen, und dem vielverkannten alten Teſtamente auch in einem weitern Kreiſe Freunde zu erwecken.

Digitized by Google

Wer von den Versteinerungen einer formellen Dogmatik sich abgestoßen fühlt, der komme zu den frischen Lebenswassern des Psalters und schöpfe daraus die größten, erhebendsten und tröstlichsten Gedanken über Gott und Weltregierung in ihrer freien Strömung aus dem ewigen Felsen des Herzens (Ps. 73, 26.). Wohl regt sich auch der Zweifel in seiner erschütterndsten Stärke auf diesem heiligen Grunde, wenn die Bösen bis zu ihrem Tode in der Fülle des Glückes schwelgen, die Frommen aber jeden Tag geschlagen werden, und die Frage Assaph's wiederholt sich immer von Neuem: „wie weiß Gott? und ist Wissen beim Allerhöchsten?" (Ps. 73, 11.); aber die Allmacht des unverwüstlichen Glaubens, der unmittelbar in das innerste Heiligthum Gottes dringt (V. 17.), schlägt alles leer aufbrausende Wogengeräusch des selbstklugen Weltverstandes stets siegreich nieder. Freilich lösen sich in dem Kreise des dießseitigen Lebens alle Räthsel nicht vollständig, aber „alle einzelnen Gerichte Gottes weisen auf jenes letzte zusammenfassende Endgericht hin, in dem sie sich vollenden sollen. Ist nun auch die Aussicht der Frommen des alten Bundes auf das, was Jenseits liegt, großentheils dunkel und umhüllt gewesen, dennoch wird nicht bloß bei Propheten, sondern auch in einer Anzahl Psalmen unverkennbar auf jenes letzte Gericht hingewiesen." Die Erörterung über „das Jenseits" in den Psalmen ist mir wie aus der Seele geschrieben. Ich bin ganz mit dem Verf. einverstanden, daß die Hoffnung der wahren Unsterblichkeit im Psalter gelehrt sey — oder, richtiger zu reden, daß sie sich hier von selbst verstehe und aus dem lebendigsten Bewußtseyn der innigsten Gemeinschaft mit Gott nothwendig fließe. „Wenn einer unter täglicher Bedrängniß und unter größter Seelenangst triumphirend auszurufen im Stande ist: „das weiß ich: Gott ist mein", oder auch die Worte von Ps. 73, 25. 26., kann ein Solcher meinen, daß mit dem Tode Alles aus

Digitized by Google

ſey? Wenn ſich ein Sänger getröſtet, „immerdar im Hauſe des Herrn zu bleiben", von den Frommen ſagt, daß ſie „als ein grüner Oelbaum im Hauſe Gottes bleiben und auf Gottes Güte ſich verlaſſen immer und ewiglich", und wenn dieß Bleiben im Hauſe Gottes die Unauflöslichkeit der Gemeinſchaft mit Gott bezeichnet, hat nicht das Unterpfand des Geiſtes im Innern der Sänger hier eine Zuverſicht erweckt, die über das Grab hinausgeht?" — Man kann die Hoffnung des alten Bundes in ihrem eigenthümlichſten und tiefſten Inhalte nur vollkommen verſtehen, wenn man ihre Beziehung auf die Erſcheinung des Meſſias und die Gründung ſeines Reiches in dem Glaubensſatze von der Unſterblichkeit folgerichtig durchdenkt. Auch in dem Pſalter, ſo gut wie in dem Buche der Propheten, tönt die Stimme der Weiſſagung, und es ließ ſich voraus erwarten, daß ſie unſer Verfaſſer nicht überhört haben werde. Er geht mit Recht, indem hier vor Allem das davidſche Lied in Betracht kömmt, von dem merkwürdigen, hochwichtigen Schlußgeſange des Königs am Ende ſeines Lebens aus (2 Sam. 23.); denn hier ſchaut er in weiſſagendem Geiſte auf ſeinem ewigen Stuhle einen künftigen Herrſcher der Gerechtigkeit über die Menſchen, leuchtend wie das reine Licht der Sonne an einem wolkenloſen Morgenhimmel. Dieſes über ſich ſelbſt Hinausgetragenwerden *David's* bricht auch in anderen ſeiner Lieder unverkennbar hindurch, und man kann namentlich den 22. Pſalm ohne Annahme dieſes individuell-prophetiſchen Doppelbewußtſeyns durchaus nicht verſtehen. Der Verf. trennt in dem Pſalter eigentliche Weiſſagungen von den typiſchen oder vorbildlichen Liedern. Bei den erſteren unterſcheidet er *Königs-* und *Reichspſalmen* und dringt bei denſelben auf die nothwendige Loslöſung der Idee von der ſinnlichen Einkleidung. In Bezug auf die letzteren (Pſ. 16. 22. 40. 69.) bemerkt er ganz richtig: „da von mehreren Ausſprüchen dieſer Pſal-

Digitized by Google

men im N. T. geſagt wird, daß ſie in Chriſto ihre Erfüllung gefunden haben, ſo haben von jeher viele Ausleger geglaubt, daß ſich der Pſalmſänger bei Abfaſſung derſelben den Meſſias lebendig vorgeſtellt und die Pſalmen gleichſam in ſeiner Seele gedichtet habe. Es müßte indeß ſchon dieß auffallen, daß ſich an keiner Stelle eine Andeutung davon findet, daß der Pſalmiſt nicht in ſeiner eigenen Perſon, ſondern in der Seele eines Andern dichte. Dazu kommt, daß ſich der Charakter dieſer Pſalmen in nichts von denen unterſcheidet, welche David und andere Fromme in ihren eigenen Trübſalen geſungen haben, daher man auch nicht ohne Willkür einige der Trübſalspſalmen, aus denen etwa gerade im N. T. Ausſprüche auf Jeſum angewandt ſind, als meſſianiſch bezeichnet hat, andere ganz ähnliche, weil ſie im N. T. nicht angeführt werden, als davidiſch."

So viel von der Einleitung unſeres Buches, über das der Unterzeichnete gleich nach ſeinem Erſcheinen ſein öffentliches Urtheil abzugeben ſich gedrängt gefühlt. Später aber hielt er es für zweckmäßig, ſeine Kritik mit der von Hengſtenberg's Commentar über die Pſalmen zu verbinden. Sobald dieſes letztere Werk vollendet vorliegt, wird er auf den tholuck'ſchen Commentar zurückgehen und die Erklärung im Einzelnen vorzugsweiſe mit der hengſtenberg'ſchen prüfend zuſammenſtellen. Vielleicht begegnet er dann unſerem Commentare ſchon in einer zweiten, verbeſſerten Auflage. Zu den Verbeſſerungen möchten wir vorläufig beſonders rechnen, daß ſich der hochgeehrte Verf., in Betracht des Zweckes ſeines wohlgelungenen Buches, in einigen ſeiner hiſtoriſch-kritiſchen Erörterungen kürzer, in anderen ausführlicher erklärte. Die Einleitung zu Pſ. 74. iſt zu lang und die kritiſche Bemerkung zu Pſ. 22, 17. iſt zu kurz.

F. W. C. Umbreit.

Digitized by Google

2.

Reformationsgeschichtliches.

1) Das Leben Johannes Oekolampad's und die Reformation der Kirche zu Basel, beschrieben von Joh. Jakob Herzog, der Theol. Lic. und ord. Prof. an der Akademie zu Lausanne. Basel. (Schweighauser) 1843. 2 Bde. 366 u. 307 S. 8.
2) Theodor Beza, nach handschriftlichen Quellen dargestellt von Joh. Wilh. Baum, Lic. der Theol., a. o. Prof. am protest. Seminarium und Vorsteher des Studienstiftes St. Wilhelm in Straßburg. Thl. I. (mit Beza's Bildniß). Leipzig 1843. (Weidmann). XVI. 525 S. 8.
3) Dr. Paul Eber, der Schüler, Freund und Amtsgenosse der Reformatoren, ein Beitrag zur Geschichte des Reformationszeitalters mit 49 Originalurkunden von Chr. Heinr. Sirt, Pfarrer zu Sennfeld bei Schweinfurt in Bayern. Heidelb. (Winter). 1843. VI. 284 S. 8.

Es ist ein erfreuliches Zeichen von den Fortschritten auf der glücklich eingeschlagenen Bahn monographischer Darstellung, daß nicht nur von der Reformation aufwärts die Vorläufer derselben gründlicher und ausführlicher als früher behandelt werden (wie in Ullmann's trefflichem Werke), sondern daß auch die Nebenfiguren, die sich um die Häupter der Reformatoren herumgruppiren, immer mehr ins Licht gehoben und in das richtige Verhältniß zu den Hauptpersonen und zu einander gestellt, ja, daß auch die geistigen Söhne und Enkel (die Männer der zweiten und dritten Generation von der Reformation abwärts) einer umständlichern Behandlung gewürdigt werden. (Wir dür-

Digitized by Google

fen in letzterer Beziehung nur an die kürzlich erschienenen Biographien von Victorin Strigel, von Flacius, Thamer, Hunnius und Anderen erinnern.)

Wie sehr durch diese Urbarmachung des Bodens dieser selbst an Fruchtbarkeit gewinnt, wie unendlich durch die immer wachsende Beleuchtung der dunkelsten Partien die Wanderung durch das große Gebiet erleichtert wird, so daß man jetzt bei hellem Tage sicher einherschreitet, wo man früher noch im Dunkeln tappte oder mit der Laterne ging, wie sehr durch die ins Einzelne und Einzelnste gehende Charakteristik die Vertrautheit mit den geschichtlichen Personen wächst, so daß statt bloßer Namen uns bekannte Gesichter anschauen und es uns vorkommen will, als hätten wir mit den Personen gelebt — das bedarf keiner weitern Auseinandersetzung. Wer z. B. die in ihrer Art brave und tüchtige Bearbeitung Oekolampad's von Heß mit der vergleicht, die wir anzeigen sollen, wird sich bald überzeugen, wie sehr seit einem halben Jahrhunderte die geschichtliche Darstellung an Lebendigkeit und Anschaulichkeit gewonnen hat, und wenn auch dieser Fortschritt nicht in dem Grade bemerklich wird bei der Vergleichung der schlosserschen Biographie von Beza (Heidelb. 1809) mit der neuesten, da man auch dem früheren Biographen Lebendigkeit und Frische des Geistes nicht absprechen wird; so hat doch der größere Reichthum des Materials, den der neueste Biograph mit großem Fleiße sich zu verschaffen gewußt, ihn in den Stand gesetzt, ein noch weit anschaulicheres und in sich abgerundeteres Bild von der Thätigkeit des Mannes und von seiner Zeit zu geben.

Oekolampad und Beza lassen sich in mancher Beziehung zusammenstellen, und damit mag auch vorerst die Doppelrecension der beiden Biographien gerechtfertigt werden, an die sich dann noch die weitere Anzeige von der unter No. 3 genannten anschließen wird. Beide Re-

Digitized by Google

formatoren sind, wenn hier von Rangordnung die Rede seyn darf, Reformatoren des zweiten Ranges, doch so, daß sie noch an den ersten hinanreichen, so sehr, daß man fast Anstand nehmen möchte, ihnen jenen zweiten Rang anzuweisen; denn wie Melanchthon neben Luther, so steht Oekolampad neben Zwingli, so Beza neben Calvin, und eben durch diese unmittelbare Nähe haben sie wieder den Vorrang vor andern Zeitgenossen. Ja, was den Oekolampad betrifft, so kommt ihm selbst vor einem Leo Judä, der Zwingli persönlich eben so nahe und örtlich näher stand, ebensowohl dadurch wieder eine Priorität zu, daß er als selbständiger Reformator einer, wenn auch relativ kleinen, doch damals bedeutsamen Kirche (der basel'schen) dasteht und also für die Glieder dieser Kirche der Reformator κατ' ἐξοχήν ist, als auch dadurch, daß er durch seine Thätigkeit auf dem Religionsgespräche zu Baden an Zwingli's Statt die schweizerisch-reformirte Kirche mehr als irgend ein Anderer vertrat und ebenso auf dem Gespräche zu Marburg dem Luther selbst entgegengestellt wurde, während Zwingli dem Melanchthon. So erschließt sich uns seine Wirksamkeit in drei concentrischen Kreisen; er gehört der basel'schen, der schweizerischen und der allgemeinen (wenigstens deutschen) Reformationsgeschichte an. Mit der erstern fällt er, so zu sagen, in eins zusammen, in die zweite greift er vielfach ein und die dritte berührt er in einem ihrer wichtigsten Punkte. Wie nun aber Oekolampad in der deutschen, so wurzelt dagegen Beza in der französischen Reformationsgeschichte. Im engern Kreise gehört er Lausanne und Genf an. Aber was Oekolampad für die schweizerische Kirche wurde auf dem Religionsgespräche zu Baden, das wurde Beza 35 Jahre später für den Protestantismus in Frankreich durch sein Auftreten auf dem Religionsgespräch in Poissy, und wie Oekolampad mit Luthern zu Marburg, so disputirt 63 Jahre später Beza mit Andreä zu Mümpelgard über dasselbe Thema.

Digitized by Google

Solcher Vergleichungspunkte ließen sich noch mehrere auffinden, während auf der andern Seite wieder die beiden Individualitäten sehr verschieden sind. Oekolampad's Leben bewegt sich innerlich ruhiger fort, obwohl es äußerlich in die eigentliche Periode der Reformationsstürme fällt; in Beza's Natur ist bei aller Milde (im Vergleiche mit Calvin) doch anfänglich etwas Vulcanisches, das auch mit den äußeren Umgebungen insofern zusammenstimmt, als die Religionsverfolgungen in Frankreich während seines jüngeren und mittlern Alters ihre höchste Gluth erreichten, während er dann, selbst zur Ruhe gekommen, im Greisenalter das Edict von Nantes begrüßen durfte.

Beide Männer haben in den auf dem Titel genannten Verfassern würdige Biographen gefunden, obwohl diese auf verschiedenem Wege zu ihrer Aufgabe gelangt sind und zum Theil auch auf verschiedenen Wegen sie gelöst haben. Herr Prof. Herzog, den seine jetzige Wirksamkeit an der Akademie zu Lausanne wohl auch auf Beza hätte hinweisen können, fand sich, noch ehe er in diese Wirksamkeit eintrat, durch ältere Bande zu dem Reformator seiner Vaterstadt (Basel) hingezogen, während Herr Prof. Baum in Straßburg, der uns bereits mit einer Geschichte Lambert's von Avignon beschenkt hat (Straßb. 1840) mehr auf zufälligem Wege seinem Helden entgegengeführt wurde, indem eine in Basel aufgefundene Briefsammlung (von Beza und Simon Grynäus) ihn zur Bearbeitung eines Lebens ermuthigte, das ihn indessen schon früher durch seine Eigenthümlichkeit angezogen hatte. Beide Verfasser haben ihren Gegenstand großartig, im Zusammenhange mit der Zeitgeschichte gefaßt, und in einem ziemlich weiten Umfange. Beide sind mit Sorgfalt den Quellen nachgegangen; besonders hat Herr Baum durch einen längeren Aufenthalt auf den Bibliotheken zu Zürich, Bern, Genf sich einen schönen Vorrath von Material gesammelt. Etwa 700 genau abgeschriebene Briefe Beza's

Digitized by Google

und eine beträchtliche Anzahl von Auszügen und Notizen aus Briefen Anderer war die Frucht seiner Reise. Dazu kam noch ein späterer Aufenthalt in Neuenburg, wo Bibliothek und Archiv benutzt wurden, und eine Nachlese in den schon zuvor besuchten Städten. Aber auch Herr Herzog hat sich außer dem, was die Vaterstadt bot, aus den Archiven von Zürich, St. Gallen, Neuenburg, Straßburg u. s. w. so viel verschafft, daß er zu dem befriedigenden Resultate gelangte, es sey ihm nichts von Bedeutung entgangen. Die äußere Einrichtung, welche die Verfasser ihren Werken gegeben haben, trifft darin überein, daß sie chronologisch vorwärts schreiten, nicht (wie sonst auch wohl beliebt wird) Leben, Lehre, Charakter u. s. w. trennen, daß sie durch Zerlegung in Bücher und Kapitel schickliche Ruhepunkte gewähren und endlich nur das in den Text aufnehmen, was auch der wissenschaftlich gebildete Nichttheologe, nöthigenfalls auch sogar der Nichtlateiner zu seiner geistigen Befriedigung lesen kann, indem sie größere Stücke der Reden, Briefe u. s. w. in der Muttersprache wiedergeben, dagegen aber (um auch den Gelehrten zu genügen) kritische Erörterungen und Untersuchungen in die Noten verweisen und die wichtigern Originalstücke (nebst noch manchen interessanten Zugaben) in Beilagen mittheilen. Wir können diese Behandlung nur eine geschickte nennen, im Gegensatze sowohl gegen die, welche den Stoff zu sehr zersplittert, als auch gegen die, welche ihn zur formlosen Massenhaftigkeit anschwellen läßt und ihn dadurch für die größere Lesewelt ungenießbar macht. Bei Herrn Baum ist indessen Zahl und Umfang der Noten wie der Beilagen größer, wie denn überhaupt sein Werk, wovon nur der erste Band vorliegt, bei einem compressern Drucke als das herzog'sche dieses an Volumen übertrifft. Was aber die Hauptsache, den Geist, anbelangt, in dem beide Bücher geschrieben sind, so verleugnet keines von beiden den Ernst und die Würde protestantischer Ge-

Digitized by Google

sinnung, und beide bestreben sich der historischen Unparteilichkeit. Bei alle dem aber dürften doch die Standpunkte, von denen aus beide ihre Helden gefaßt und dargestellt haben, wieder verschieden genannt werden, indem Herr Herzog mehr den eigentlich wissenschaftlich-theologischen Standpunkt im engern Sinne, Herr Baum mehr den litterarhistorischen im Allgemeinen festhält, ohne dabei ein lebhaftes religiöses und theologisches Interesse zu verleugnen. Nur prägt sich dieses bei ihm nicht in einer so bestimmten, entschiedenen und durchgebildeten theologischen Gesinnung aus, wie bei Herrn Herzog. Er läßt sich bisweilen gehen a) und scheint mehr ein Publicum, wie es die französischen Schriftsteller in der Regel sich denken, vorauszusetzen, während Herr Herzog vor Allem auf Leser rechnet, die gleich ihm ein gründlich theologisches Interesse und ein Herz für die Kirche mitbringen. Doch es ist Zeit, jedes der beiden Werke für sich genauer zu betrachten. Beginnen wir mit Herzog's Oekolampad. Der Verf. hat, wie sich erwarten läßt, die oben angedeutete specielle Wirksamkeit Oekolampad's als des basel'schen Reformators als die eigentliche Lebensaufgabe des Mannes erfaßt, und so fällt ihm schon der Titel des Buches: „die Reformation der Kirche zu Basel", zusammen mit dem Leben seines Helden. Ja, die ganze Anlage des Werkes ist durch diese specifische Rücksicht auf das Vaterstädtische bedingt, indem eine ausführliche Darstellung der basel'schen Zustände und Verhältnisse das etwas weite Por-

a) Wenn z. B. S. 192. von „Ausgießung einer derben und beißenden Lauge über die beschorne Schwachköpfigkeit" die Rede ist, so sind dieß Sprachelemente, wie sie sich in der herzog'schen Darstellung nicht leicht finden werden; doch bilden sie auch keineswegs den Grundton der baum'schen Darstellung, die sonst durch Lebendigkeit und Geschmack sich auszeichnet und an Gewandtheit mitunter die herzog'sche übertrifft.

Digitized by Google

tal bildet, durch das der Leser in die Lebensgeschichte des Reformators eingeführt werden soll. Dieses Portal ist indessen von der Hand des Verf. mit großer Sorgfalt ausgeführt, wozu ihm Mehrere die Steine haben herbeitragen müssen. Einiges davon findet sich auch schon dargelegt in einer frühern Abhandlung des Herrn Verf. über Christoph von Utenheim, Bischof von Basel, zur Zeit der Reformation, abgedruckt in den Beiträgen zur Geschichte Basels, herausg. von der historischen Gesellschaft daselbst (Basel 1839) a). Als Quellen benutzte d. Verf. außer den handschriftlichen Urkunden im Staatsarchive besonders die Synodalstatuten von 1503 und das manuale curatorum des Pfarrers und Prof. Surgant aus eben diesem Jahre. Dabei kamen ihm aber auch mehrere kleinere Abhandlungen zu statten, die der größern Lesewelt vielleicht nicht so bekannt sind, wie sie es verdienen, wir meinen mehrere in jenen Beiträgen gleichfalls abgedruckte Monographien, z. B. die von Sarasin über das basler Münster und einige Neujahrsblätter. Wir werden eingeführt in das Leben einer regsamen Stadt, die, aus dem Schutte des Erdbebens, das (1356) über sie ergangen, neu erstanden, nicht ganz ein Jahrhundert nachher die große Kirchenversammlung, die von ihr den Namen hat, in ihren Mauern beherbergte, die nach mancherlei Kämpfen, dem Adel gegenüber, durch ihre Zunfteinrichtungen zu größerer bürgerlichen Freiheit sich emporrang und sich noch vor dem Ausbruche der kirchlichen Reformation eine neue politische Verfassung gab; wir werden an den Hof des Bischofs geführt und mit den Einrichtungen des Domcapitels bekannt gemacht und werden veranlaßt, einen Blick zu thun in das Leben der zahlreichen Klöster und in das schon damals oft durch unziemliche Dinge entweihte Heiligthum des römischkatholischen Gottesdienstes, wobei wir von der wohlmei-

a) Ein 2. Band dieser Beiträge ist Ende 1843 erschienen.

Digitized by Google

nenden Persönlichkeit eines Utenheim einen eben so vortheilhaften Eindruck erhalten, als wie auf der andern Seite von der Unzulänglichkeit seiner im Geiste milder hierarchischer Zucht aufgestellten Reformationsgrundsätze überzeugt werden. Auch die im Jahre 1460 von Pius II. gestiftete Universität wird (in Verbindung mit den übrigen Lehranstalten) als „die Zufluchtsstätte des hierarchischen Geistes und des kirchlichen Scholasticismus" charakterisirt, „auf deren Trümmern allein die Reformation gebaut werden konnte"; denn wenn sie auch (urtheilt der Verf. richtig) durch Anregung wissenschaftlichen Sinnes und durch die Wirksamkeit, welche sie einigen reformatorischen Männern möglich machte, der Reformation zu Hülfe kam, so bleibt nicht minder wahr, daß sie den reformatorischen Bestrebungen so viel wie möglich hindernd in den Weg trat und mit half, den Sieg derselben eine Zeitlang aufzuhalten. Ein kräftigeres Mittel, die reformatorischen Ideen in Umschwung zu setzen, boten dagegen die Buchdruckerpressen dar, und auch in der geschichtlichen Würdigung dieses Momentes kam dem Verf. eine treffliche Vorarbeit zu statten, die bei Anlaß der Jubelfeier (1840) herausgegebenen Beiträge zur basler Buchdruckergeschichte von Immanuel Stockmeier und Balthasar Reber. Hätte der Verf. auch kein anderes Verdienst, als die vielen kleinern, meist mit Sorgfalt ausgearbeiteten Stücke, die großentheils aus der Werkstätte der basler historischen Gesellschaft hervorgegangen sind, die sich aber bei der immer mehr anschwellenden Fluth der Litteratur so leicht auch den aufmerksamsten Blicken entziehen, musivisch zu einem Ganzen verbunden zu haben, so wäre schon diese Mühe dankenswerth. Der Aufenthalt des Erasmus endlich in Basel zu eben der Zeit, als die Reformationsgährungen begannen, und das Erscheinen seines N. T., die untergeordnetere Bedeutung des reizbaren und beweglichen Glarean, die gesegnete Wirksamkeit eines Thomas Wit-

Digitized by Google

teubach, von dem Zwingli und Leo Judä „ihre ersten bessern Anregungen erhielten", bilden den natürlichsten Uebergang zu den kirchlichen und theologischen Bewegungen, welche seit Luther's Thesenanschlag der ökolampadischen Reformation in Basel vorausgingen. Wurden doch mehrere Schriften Luther's in Basel, namentlich bei Adam Petri gedruckt, der auch die zu Wittenberg erschienene Uebersetzung des N. T. im Dec. 1522 nachdruckte. Unter den Männern aber, die Oekolampad vorarbeiteten, erhebt sich Capito, die Barfüßer Pellikan und Luthard, der Prediger Marcus Bersius zu St. Leonhard, (Caspar) Hedio zu St. Theodor und St. Martin, Wilhelm Röblin zu St. Alban, Wolfgang Wissenburger am Spital u. a. m.

Nunmehr tritt der Verf. im zweiten Buche der Person seines Helden näher. Wir wollen das Bekannte nicht wiederholen, sondern nur das anmerken, was sich entweder als Resultat der neu angestellten Forschungen des Verf. über das Leben des merkwürdigen Mannes herausstellt oder was mit der Beurtheilung seines Strebens und Wirkens zusammenhängt. Nicht ohne Grund und Bedeutung ist die Erinnerung des Verf., mit der er seine Biographie einleitet: „daß die Urheber der Reformation nicht aus den Thälern der Waldenser, noch aus der Mitte der mährischen Brüder oder anderer von der Kirche abgetrennten Gemeinschaften hervorgingen, noch durch deren Einfluß zur Reformation getrieben wurden." Johann Hausschein war ein Schwabe, aus Weinsberg im Herzogthume Würtemberg gebürtig (1482); doch können die Basler ihn insofern als den Ihrigen in Anspruch nehmen, als seine Mutter die Tochter eines basler Bürgers, Namens Pfister, war. In Heidelberg wandelten die Altersgenossen den Namen in Oekolampad um, den die Freunde nach dem herrschenden Itacismus (wohl nicht, wie der Verf. S. 109. annimmt, „nach schwäbischer Aussprache") bisweilen auch

Digitized by Google

Icolampad schrieben. (Auch die Schreibart Ecolampad findet sich.) Mit der humanistischen Bildung, die er sich sowohl in Heidelberg als in Tübingen und Stuttgart, im Umgange mit Melanchthon, Reuchlin und Adrian aneignete, verband er frühzeitig eine Hinneigung zur edlern Mystik, die besonders an den Schriften eines Richard von St. Victor und Gerson sich nährte. Zur Charakteristik seiner damaligen Denkart benutzt der Verf. den ersten schriftstellerischen Versuch Oekolampad's, nämlich die in seiner Vaterstadt am Charfreitage gehaltenen und nachher durch Zasius und Wimpheling zum Druck beförderten Reden über das Leiden Christi, in denen sich neben einem frischen Hauche des Geistes auch noch deutliche Spuren des Katholicismus und des Zeitgeschmackes zu erkennen geben. Diese Reden sind aus dem Jahre 1512. Drei Jahre darauf (1515) wird Oekolampad als Prediger an das Münster nach Basel berufen. In zwei Punkten weicht hier der Verf. von den gewöhnlichen Angaben ab; einmal darin, daß er den Oekolampad, den Capito und die übrigen Biographen, die ihm gefolgt sind, bis 1518 ununterbrochen in Basel wirken lassen, wieder auf eine Zeitlang nach Weinsberg gehen und dann, daß er ihn in dieser Zwischenzeit (und nicht, wie die Anderen annehmen, schon vor dem ersten Auftreten in Basel) die Schrift de risu paschali (1517) verfassen läßt. Und in der That scheinen die Gründe einleuchtend. Für den biographischen Hauptzweck ist indessen die Sache von keinem großen Belange, da die frühere Wirksamkeit Oekolampad's, denke man sie sich nun als eine ununterbrochene oder als eine getheilte, sich mehr auf die gelehrte Beihülfe, die er dem Erasmus bei der zweiten Herausgabe seines N. T. leistete, beschränkt und sich weniger nach außen in die Gebiete des kirchlichen und bürgerlichen Lebens entfaltet zu haben scheint. Nachdem er noch in Basel die Doctorwürde erlangt hatte, folgte er einem Rufe als Prediger an die

Digitized by Google

Hauptkirche in Augsburg, gab indessen auch diese Stelle bald wieder auf, um sich in das Brigittenkloster Altenmünster zurückzuziehen. Nur unter dem bestimmten Vorbehalte, auch unter den Mönchen genau nach dem Worte Gottes leben zu können, that Oekolampad diesen Schritt. Eine merkwürdige Parallele zwischen ihm und Luther muß sich uns hier aufdringen, die wir gerne von dem Verf. angedeutet gesehen hätten. Beide wurden durch die düsteren Gänge des Klosterlebens hindurchgeführt, um zur vollen Erkenntniß des Lichtes zu gelangen; aber wenn Luther aus jugendlichem Drange den Schritt ins Kloster thut und Mönch seyn will nach dem vollesten Sinne des Wortes, indem er noch keine Ahnung hat von einem Widerstreite der Mönscherei mit dem Worte Gottes, so ist der Schritt Oekolampad's wohl besonnener, aber weniger energisch; es ist der zaghafte Schritt der Accommodation, den wir ihn auch sonst wohl thun sehen. Oekolampad steht auch hier äußerlich zwischen Luther und Zwingli in der Mitte. Luther ging aus dem Mönchsthume hervor, das mit ihm aufs Innigste verwachsen war und dessen tiefere Spuren sich wohl nie ganz aus seinem Wesen verwischten, Zwingli blieb unberührt von allem Mönchsthume, während Oekolampad nur eine vorübergehende Bekanntschaft damit machte, gleichsam nur eine Tinctur davon erhielt. Wie sehr indessen auch der kurze, nicht ganz zweijährige Aufenthalt im Kloster dem Oekalampad zu seiner weitern geistigen Ausbildung genützt hat, weist der Verf. an den aus dieser Einsamkeit hervorgegangenen Schriften und besonders aus den im Kloster gehaltenen Predigten des Mannes nach. Hatte er auch nicht die mächtigen Kämpfe zu bestehen, wie Luther in Erfurt sie durchkämpfte, so „drängte sich doch der Widerspruch zwischen dem Mönchsleben und seiner damals schon erworbenen Kenntniß der Wahrheit ihm auf und ließ ihm keine Ruhe....“ „Dieselben Bewegungen und Anforderungen der Zeit, denen

Digitized by Google

zu entfliehen er sich in das Kloster begeben, bewirkten seinen Austritt." Hatte die mystisch-contemplative Richtung, zu der er sich hingezogen fühlte, hier ihre Befriedigung zu erlangen gehofft, so hatte er nun erfahren, „daß auch der Tiefsinn der Betrachtung, ja die Verzückung selbst in Abgründe führen, wenn sie nicht durch das Wort Gottes geleitet und geregelt sind." — Die reformatorische Richtung, die in der Stille des Klosterlebens zur Reife gediehen war, gab sich nun bald zu erkennen in dem bescheidenen Wirkungskreise, den Oekolampad als Prediger auf der Ebernburg fand, bei Franz v. Sickingen; denn kaum hatte er diese Stelle angetreten, als sich auch das Gerücht verbreitete, „Oekolampad erlaube sich allerlei Neuerungen." Diese bestanden jedoch einstweilen nur darin, daß er in der Meßliturgie die Epistel und das Evangelium deutsch las; aber daß um diese Zeit Oekolampad innerlich freier wurde und das Princip des Katholicismus vollends in sich überwand durch das Zurückgehen auf die vollkommene Gerechtigkeit Christi (im Gegensatze gegen die Verdienstlichkeit äußerer Werke), sucht der Verf. aus den von der Ebernburg datirten Briefen, namentlich aus dem an seinen Freund Hedio zu erhärten. Er war zum Reformator herangereift, und daß er gerade die Elemente, die sich damals in Basel bekämpften, Humanismus und Mystik, in sich vereinigte, das war es, was ihn nun auch befähigte, in die sich vorbereitenden kirchlichen und theologischen Kämpfe dieser Stadt einzugreifen. Oekolampad kam nach Basel als Flüchtling, indem er sich nicht erst nach Sickingen's Tode, wie gewöhnlich angenommen wird, sondern, „wie die deutlichsten Zeugnisse lehren," schon 1522 von der Ebernburg wegbegeben hatte, und wenn eine handschriftliche Biographie aus Heidelberg sagt, er sey vocatus ad professionem theologicam nach Basel gekommen, so ist dieß genauer dahin zu berichtigen, daß ihm unter der Hand von Freunden die Aussicht auf

Digitized by Google

eine Anstellung mochte gegeben worden seyn. Diese blieb auch nicht lange aus, indem er 1522 als Gehülfe des Pfarrers zu St. Martin, dessen Nachfolger er später wurde, und bald darauf als Lector der h. Schrift an der Universität auftrat. „Er habilitirte," sagt der Verf., „in Basel das Studium des A. T. und der hebräischen Sprache, das bis auf die neueste Zeit daselbst so schöne Früchte getragen hat." Luther bezeugte ihm seine Freude an seinen Vorlesungen über Jesaias. Nun entwickelt sich denn auch bald der weitere Reformationskampf in Basel. W. Farel's Besuch daselbst und die von ihm gehaltene Disputation blieben nicht ohne Wirkung; die Freundschaft, die Oekolampad mit dem welschen Reformator geschlossen, erlitt auch nach der räumlichen Trennung beider keinen Abbruch, und dieses Verhältniß benutzte er, um durch vernünftige Vorstellungen das allzu hitzige Wesen Farel's zu mäßigen, aber vergebens. „In Farel und Oekolampad (heißt es S. 255 f.) treten uns der französische und der deutsche Reformationsgeist entgegen; in jenem herrscht vor der zertrennende, scharf sondernde Verstand, welcher rücksichtsloses Vordringen zur Pflicht macht; im deutschen Geiste tritt hervor die versöhnende Liebe, die mehr auf das Gemüth wirkt und im Bunde steht mit der Verschiedenartiges einigenden Vernunft. Vor diesem Geiste sollte die baselsche Kirche sich beugen!" — Indem wir darauf verzichten müssen, dem Verf. durch die weitern Phasen der basler Reformationsgeschichte zu folgen, bemerken wir bloß, daß er mehrere einzelne, bisher weniger bekannte Züge derselben aufgehellt und Oekolampad's Stellung zu ihr gründlich ins Licht gestellt hat. So findet sich namentlich auch der Handel mit den Wiedertäufern gut durchgeführt, wobei unter Anderm die gewöhnliche Angabe, daß die Disputation Oekolampad's mit ihnen in der Martinskirche gehalten wurde, dahin berichtigt wird, daß sie in der Wohnung des Reformators stattfand, und zwar nicht am Pfingstmon-

Digitized by Google

tage, sondern im August 1525. Erst zwei Jahre nachher fand um Pfingsten ein Gespräch in der Martinskirche statt. Simler beging zuerst den Fehler, beide in eins zu verschmelzen, und nach ihm haben Andere den Irrthum aufgenommen. So klein dieser Gewinn für die historische Wissenschaft an sich seyn mag, so zeugt er doch eben für die Genauigkeit des Verf. und ist auch nicht ganz unbedeutend, weil man daraus sieht, wie der unermüdliche Kämpfer nicht auf einmal, sondern in verschiedenen Zwischenräumen das widerwärtige Element der Schwärmerei zu bewältigen suchte. Wichtiger indessen und von allgemeinerm Interesse ist Oekolampad's Theilnahme am Sacramentsstreite; doppelt wichtig wird uns dieser Abschnitt durch das Verhältniß, in welches sich der Hr. Verf. zu seinem Helden gestellt hat. Wenn er ihm bisher beistimmend gefolgt ist, so sehen wir ihn hier von dem Manne sich abwenden, der, „während er durch seine Stellung berufen geschienen, ein Mittelglied zwischen Deutschland und der Schweiz zu werden, vielmehr zu einem Extreme der Ansicht hingeführt wurde, wodurch die Verständigung sehr erschwert ward." Refer. bekennt offen, daß es ihm hier mit dem Herrn Verf. fast geht, wie es diesem mit seinem Helden ergangen ist. Konnte er ihm bis dahin meist unbedingt beistimmen, so sieht er sich hier genöthigt, des Verf. Urtheil zu ermäßigen und den verlassenen Helden gegen ihn in Schutz zu nehmen. Ihm will es nämlich noch jetzt vorkommen, als sey Oekolampad nicht nur dem Scheine, sondern der Wirklichkeit nach berufen gewesen, vermittelnd einzutreten, und als habe er auch diesen Beruf erfüllt, wenn auch nicht vollständig, so doch in einem weit höhern Grade, als der Hr. Verf. und die herrschende Meinung es ihm zugesteht. Schon die große Milde des Mannes und der würdige Ton, den er gegen den leidenschaftlichen Luther behauptet, während Zwingli bisweilen mit derbern Waffen die Angriffe zurückschlug, zeigen, wie

Digitized by Google

sehr er zu dieser vermittelnden Stellung befähigt war. Man denke an die goldenen Worte, die er in der Folge des Streites an Luther schrieb und die auch der Verf. (Bd. II. S. 111.) anführt, „daß der h. Geist nicht gebunden sey an Jerusalem, Rom, Wittenberg oder Basel, an Luther's oder an eine andere Person, daß in Christo allein die Fülle der Gnade und Wahrheit sey," und an den damit verbundenen Wunsch, „daß doch Luthern wiederkehren möge der fürstliche, geschlachte und freudenreiche Geist Christi." — Aber nicht allein die humane Gesinnung, die Oekolampad während des ganzen Streites bewahrte und die unsers Erachtens von seinem Biographen nicht genug zu seinen Gunsten heraus gehoben worden ist, sondern auch seine Erklärung der Einsetzungsworte selbst zeigt uns deutlich, wie sehr es Oekolampad um eine Vermittelung der Extreme zu thun war. Mit einem feinen exegetischen Tacte berichtigt er in seiner Schrift: de genuina verborum domini etc. expositione, die zwingli'sche Erklärung, daß ἐστὶ so viel heiße, als „bedeutet"; er läßt dem ἐστὶ seine sprachliche Bedeutung und verlegt das Figürliche in das Prädicat. Wie Hr. Herzog (Bd. I. S. 326.) dazu kommt, diese Erklärung „weit weniger glücklich zu nennen," als die des Reformators von Zürich, vermag Ref. nicht einzusehen. Oekolampad hat hier das Wesen des Tropus vollkommen richtig gefaßt und das Willkürliche, das allerdings in der zwingli'schen Uebersetzung des ἐστὶ liegt, glücklich beseitigt. Man erlaube uns ein Beispiel. Wenn wir ein schlechtes Bildniß sehen, das nur ferne Aehnlichkeit mit dem Originale hat, so pflegen wir wohl zu sagen: das bedeutet den König, oder gar: es soll ihn bedeuten; aber wenn das Bild lebt, so sagen wir: das ist der König, und doch schließen wir den König nicht in die Leinwand des Gemäldes ein, obwohl wir mit der Hand auf die Leinwand hindeuten und unser Herz sich zu ihr hingezogen fühlt, wenn der König uns lieb ist. — Bild

Digitized by Google

und Sache werden durch die ökolampadische Exegese enger zusammengeschlossen, als durch die zwingli'sche, was freilich dem Oekolampad selbst nicht einmal recht zum Bewußtseyn gekommen zu seyn schien, da er selbst auf die Differenz zwischen ihm und Zwingli keinen Werth legt und sich gelegentlich auch wieder des letztern Erklärung gefallen läßt. Das geben wir nämlich allerdings den Gegnern der zwingli'schen Abendmahlslehre zu: sie löst die Natur des Symbols dadurch auf, daß sie mit der Reflexion am unrechten Orte dazwischen fährt und durch ihr „bedeutet" scheidet, was der Stifter (zwar nicht durch das ἐστὶ, das wir nur der griechischen Relation verdanken, wohl aber durch die prägnante That der Einsetzung selbst) zusammengefügt hat. Aber gerade die ökolampadische Exegese tritt von diesem Extreme wenigstens einen Schritt nach der rechten Mitte zurück, während Luther und die Verfasser des Syngramma auf dem entgegengesetzten Extreme stehen, indem sie das, was mit dem religiösen Sinne als Symbol festzuhalten ist, nicht mehr als solches, sondern als baare Wirklichkeit nehmen und so durch ihren objectiven Realismus den symbolischen Charakter ebenso zerstören, wie Zwingli durch seinen abstracten Idealismus ihn abschwächt a). Wie trefflich weiß aber gerade Oekolampad im weitern Verlaufe seiner Schrift die Bedeutung des Symbols zu entwickeln, wenn er (ähnlich wie Ratramnus gegen Paschasius Radbert) zeigt, daß eben die Sacramente die Bestimmung hätten, von dem Sinnlichen zum Uebersinnlichen hinaufzuleiten, und daß also das, was das Geheimniß der Gott-

a) Von dieser Ansicht kann Ref. auch jetzt noch nicht abgehen, nachdem er die bis zur Spitzfindigkeit scharfsinnnige Abhandlung von Rodatz über die Einsetzungsworte des h. Abendmahls in Rudelbach's und Guericke's Zeitschrift, Jahrg. 4. Heft 1 u. 4. gelesen hat. Er hat sich nur aufs Neue überzeugt, wie weder grammatische, noch dialektische Haarspalterei etwas helfen, wo es um geistige Auffassung einer geistigen That sich handelt.

Digitized by Google

seligkeit vermitteln soll, nicht selbst ein Geheimniß seyn dürfe, d. h. nicht ein Dunkles, Unheimliches, vor dem wir zurückschaudern, sondern ein uns Vertrautes. Wie folgenreich ist der von ihm aufgestellte Kanon: *non ignota sint oportet quae aedificare debent*, im engen Anschluß an Augustin, der von den Sacramenten so treffend gesagt hatte: Honorem tanquam religiosa possunt habere, stuporem tanquam mira non possunt a); daher das sursum corda in der Liturgie! So ist ja auch die Consecration nicht eine stoffliche Verwandlung, sondern eine ideelle, d. h. Verwandlung des Profanen in ein Heiliges. Christus ist das Brot des Lebens (davon weicht Oekolampad nicht nur keinen Augenblick, sondern hebt es als den Gehalt der Feier mit begeisterten Worten heraus). Daß er diesen innern Gehalt der Feier höher stellte, als diese selbst, kann ihm doch wohl nicht zum Vorwurfe gemacht werden. Einzig mag das an ihm getadelt werden (und ist auch von dem Verf. mit Recht getadelt worden), daß Oekolampad überwiegend das Erbauliche der Feier in dem Eindrucke sieht, den die fromme Gemeinschaft der Glieder untereinander hervorbringt, und nicht genug das hervorhebt, was zwischen der sich im Sacramente darbietenden Gnade und dem gläubig Empfangenden vorgeht, daß er überhaupt dabei mehr an ein Werk des Menschen, als an eine That Gottes denkt, mehr an die ihm bezeigte Ehrfurcht, als an die uns bezeigte Gnade. Es kann allerdings stoßen, wenn es von den Sacramenten heißt: non tam utilia sunt ac necessaria, non tam in nostrum, quam proximi usum; allein es wird denn doch auch die Thätigkeit des göttlichen Geistes in

a) Ueberhaupt möchten wir doch, daß die, welche die reformirte Ansicht fortwährend der Flachheit beschuldigen, den tiefen Augustin etwas mehr beherzigen möchten, aus dem wir nur beispielsweise die Stelle de doctr. christ. III, 9. citiren, wo er warnt, daß wir die Zeichen (signa) nicht carnali servitute, sed spirituali potius libertate verehren möchten; vgl. auch c. 16.

Digitized by Google

den Herzen der Gläubigen nicht so ganz dabei ausgeschlossen, wie man aus der Aeußerung des Herrn Verf. vermuthen sollte, wenn er sagt, „es sey ein Widerspruch, daß dieselben Gläubigen, welche keine Nahrung des Glaubens durch äußerliche Vermittelung nöthig haben, denn doch gegenseitig durch den Genuß des Mahles sich im Glauben ermuntern." Daß dem Oekolampad die äußerliche Vermittelung nicht als solche den Werth hat, den sie in der katholischen Kirche hatte (als opus operatum), sondern daß ihm beim Einzelnen wie bei der Gemeinde die innere Vermittelung durch den Glauben die Hauptsache bleibt, darin stimmt er mit Calvin überein, oder geht ihm vielmehr mit diesem echt reformirten Bekenntnisse voraus, wie denn auch die auf ökolampadischer Grundlage ruhende erste basler Confession sich in ähnlichem Sinne ausspricht. Gesetzt auch, daß der Begriff der *communio* von Oekolampad etwas einseitig mag hervorgehoben worden seyn, so hat doch eben dieser Begriff, den schon Cyprian bedeutsam heraushob, seine große Bedeutung und mußte sie besonders damals haben, als das erhebende Gefühl der Gemeinschaft durch die Institution der römischkatholischen Privatmesse gänzlich verloren gegangen war. Wenn daher S. 334. gesagt wird, es habe diese Feier, wie Oekolampad sie sich denkt, „ein gar zu bürgerliches Aussehen," so scheint uns diese Bemerkung hier nicht am Orte. Es gibt ja auch eine civitas dei, ein *πολίτευμα ἐν οὐρανοῖς* (Phil. 3, 20). — Daß Oekolampad den Begriff des Sacramentes erschöpft habe, wollen auch wir nicht behaupten, und der Verf. selbst macht auf das Unvollendete der ganzen Vorstellungsweise aufmerksam; auch wir glauben, daß man allzu buchstäblich von beiden Seiten bei den Einsetzungsworten als solchen stehen blieb und die freie Entwickelung, welche der Sacramentsbegriff im Leben der kirchlichen Gemein-

Digitized by Google

schaft erhielt, nicht genug in Anschlag brachte[a]); aber wenn wir uns in die Zeit hineinversetzen, in welcher das Mahl des Herrn zu einer abergläubischen Ceremonie herabgesunken war, so können wir uns nicht so sehr „betrüben," wenn Männer wie Oekolampad mit der Fackel des Geistes die Nacht der Irrthümer beleuchteten. Es ist hier nicht der Ort, in eine weitere dogmatische Erörterung selbst uns einzulassen. Aber wenn wir vom historischen Standpunkte aus verlangen dürfen, daß jeder Ansicht dadurch ihr Recht widerfahre, daß man sie aus den Vorgängen und Umgebungen der Zeit, in der sie geworden ist, zu erklären suche, und wenn wir schon von einem lutherischen Theologen deßhalb erwarten, daß er mit derselben Billigkeit von Zwingli und Oekolampad urtheile, die sich der reformirte Kirchenhistoriker Luthern gegenüber zur Pflicht macht, so muß es uns doppelt wundern, wenn hier ein reformirter Theologe seinem sonst mit so großer Pietät behandelten Helden diese Billigkeit versagt. Man könnte zwar gerade darin die höchste Unparteilichkeit erblicken, daß der Verf. sich über das confessionelle Vorurtheil großartig hinweggesetzt und an dem Reformator seiner eignen Kirche die theologischen Schwächen ohne Scheu aufgedeckt hat; und dieses Lob ist dem Hrn. Verf. schon von verschiedenen Seiten her gespendet worden. Ref. ist weit davon entfernt, ihm dieses Lob verkümmern zu wollen. Auch er billigt die unbestechliche Wahrheitsliebe,

a) Ein Aehnliches ist es mit der Kindertaufe, die man schwerlich aus dem N. T. genügend wird erweisen können, und die doch in dem Verlaufe des kirchlichen Gemeindelebens ihre Rechtfertigung findet, auch vor dem protestantischen Bewußtseyn. — Ref. darf sich getrost auf die Erfahrung berufen, ob nicht gerade in der Kirche, die Oekolampad als ihren speciellen Reformator ehrt, das Abendmahl mit einer Innigkeit der religiösen Stimmung gefeiert wird, wie sie nur die haben können, die sich bewußt sind ein Abendmahl mit Christo zu halten.

Digitized by Google

die den Verf. zu einem Schritte getrieben hat, der ihm gewiß selber weh gethan haben mag. Nur will es ihm (eben so offen gestanden) den Eindruck machen, als ob die an sich lobenswerthe Unparteilichkeit auf dem confessionellen Boden in eine Parteilichkeit anderer Art umgeschlagen sey, die in den Sympathien des Verf. zu einer jetzt wieder mit aller Macht sich erhebenden theologischen Denkweise der Zeit zu suchen seyn dürfte. Gesetzt aber auch, diese Denkweise sey wirklich die richtigere und ein Fortschritt in der theologischen Entwickelung, so hätte doch Oekolampad selbst mit mehr Schonung behandelt werden dürfen. Wenn geradezu von „flachen Ansichten gesprochen wird, die (in die sonst gebilligte Lehre) wie Mißtöne hineinkreischen" (Bd. II. S. 35.), und wenn aus einer unschuldigen Katechismusfrage a) die Consequenz eines gefährlichen Hochmuthes gezogen wird, die den weitern Vorwurf von Werkheiligkeit und Selbstgerechtigkeit nach sich zieht, so fragt man billig, ob damit dem guten Oekolampad nicht zu viel geschehen sey. Je weniger Ref. selbst den einseitigen, bloß die Negative herauskehrenden, auf der nüchternen Reflexionslinie verharrenden Standpunkt der frühern reformirten Denkweise gut heißen möchte, und je länger, je mehr er „den Tiefsinn des deutschen Gemüthes" anerkennt, von dem der Verf. (Bd. II. S. 109.) sehr schön sagt, daß, „wie er den von Lichtern und Gaben glänzenden Christbaum hinstellte, er auch in den äußerlichen Elementen des Abendmahls die Pfänder der Gegenwart des unsichtbaren Erlösers erschaue," desto mehr muß er im Interesse einer wahren Verständigung über die heiligsten Angelegenheiten unsers Herzens und unserer Kirche

a) Frage (in Oekolampad's Kinderbericht): „Wann willst du das Sacrament empfangen? Antw.: Dieweil man der Jahre halb sich zu mir christlicher Tapferkeit nicht versieht, stehe ich still; wo ich aber hoffen mag, andere Christen damit zu bessern, will ich meinen Glauben auch bezeugen."

Digitized by Google

wünschen, daß eben das, was dem Gemüthe angehört und für dieses seine volle, tiefsinnige Bedeutung hat, nicht in einen einseitigen Dogmatismus versteift und mit leidenschaftlicher Consequenz vertheidigt werde, wie es jetzt wieder nur zu sehr von einer gewissen Seite her geschieht. Nur wo die rechte poetische Gemüthstiefe, die der lutherischen Ansicht allerdings zum Grunde liegt, die aber gerade da, wo man sie in den Buchstaben einfangen will, verloren geht, und die wohlthuende Verstandesklarheit eines Zwingli und Oekolampad (denen es übrigens an Gemüth auch nicht fehlte, wie man uns jetzt gerne überreden möchte) zur höhern Einheit sich durchdringen, ist dem Sacramente sein volles Recht geschehen, und daß Oekolampad dazu das Seinige beigetragen, erscheint uns als ein Hauptverdienst des Mannes. Unser Verf. selbst erkennt dieses Verdienst von anderer Seite an. Oder liegt nicht auch darin endlich eine Vermittelung zwischen den schroffen Reformirten und den Lutherischen, daß Oekolampad (im Widerspruche mit der sonstigen Schweizersitte) alle Sonntage das Nachtmahl in der Stadtkirche feiern ließ und die Krankencommunion gestattete? In dem Letztern sieht der Verf. eine „Durchbrechung der zwinglisch-ökolampadischen Abendmahlstheorie" (Bd. II. S. 164.). Wir sehen darin nichts Durchbrochenes, sondern etwas, das sich mit einer klaren und verständigen Auffassung der Sache ebensowohl verträgt, als mit der tiefreligiösen.

Nach dieser Digression, die uns der Verf. und der Leser zu gut halten mögen, kehren wir zu unserm Berichte zurück. Die Gegenwart Oekolampad's auf dem badener Gespräche (1526) bildet, wie wir schon erwähnten, den Glanzpunkt in seiner äußeren Wirksamkeit. Hier war es, wo der „gelbe Mann", der nach dem Zeugnisse seines Wirthes so andächtig betete, wie man es einem Ketzer nicht zutraute, seinen Gegnern den Wunsch abnöthigte, sie möchten ihn auf ihrer Seite haben! Hier, wo er mit der

Digitized by Google

Schrift in der Hand, in der er so meisterlich Bescheid wußte, die Trugschlüsse der Sophisten niederschlug a). Auch auf dem berner Religionsgespräche (1528), das, nach dem äußeren Erfolge zu urtheilen, wieder gut machte, was das badener (freilich ohne Oekolampad's Schuld) verdorben hatte, finden wir den redlichen Streiter an der Seite Zwingli's wieder, gegen den er hier bescheiden zurücktritt; doch ließ er sich, wie dieser, als Prediger vernehmen, er sprach über die Liebe Gottes zu seiner Gemeinde. — Schneller entwickelte sich nun auch nach dem siegreichen Ausgange des berner Gespräches die Reformation in Basel, zu einer Zeit, als Oekolampad's Gesundheit schon bedeutende Stöße erlitten hatte. Gleichwohl sehen wir ihn mitten in den Kämpfen und Stürmen den ehelichen Bund schließen mit Wilibrandis Rosenblatt, was bekanntlich Erasmus den Stoff zu dem seither oft wiederholten Witzworte gab, es laufe die Tragödie in eine Komödie aus. Daß diese Ehe erst im Frühjahre 1528 und nicht, wie der Reformationsalmanach von 1821 angibt, im Jahre 1526 geschlossen wurde, weist der Verf. sowohl aus jenem Briefe des Erasmus, als auch aus einem des Oekolampad an Zwingli nach. Bald darauf erfolgte, nicht ohne gewaltthätige Selbsthülfe des Volkes, der Sieg der Reformation in Basel und die dadurch herbeigezogene Veränderung an der Hochschule. Von diesem wichtigen Zeitpunkte an geht Oekolampad's Thätigkeit großentheils in dem auf, was er für Basel leistet. Nur die Theilnahme am marburger Gespräche (Oct. 1529) führt ihn noch einmal auf den größern Schauplatz der Geschichte; doch da

a) Unter diese gehört auch der eckische Witz, daß nach Oekolampad das Sacrament keine höhere Bedeutung habe, als der Röthelstein, womit der Hirt die Schafe bezeichne. — Nun ja, auch unsere basler Agende nennt d. h. Taufe „das Mahlzeichen der Schäflein Christi". Man kann jedes Bild ins Unedle verzerren.

Digitized by Google

wir von Oekolampad's Stellung zum Sacramentstreite schon im Zusammenhange gehandelt haben, so fassen wir bloß noch das letzte Stadium seiner Thätigkeit zusammen. Oekolampad ist nun als Pfarrer am Münster auch der Vorsteher (Antistes) der Geistlichkeit a) und das Organ, durch welches die Regierung ihre Reformationsgrundsätze durchführte. Auch hier gab es noch Vieles zu bekämpfen; besonders gaben die Wiedertäufer noch viel zu schaffen, die als wildes Gewässer den Damm der Ordnung zu durchbrechen suchten. Die Schulanstalten waren zu reorganisiren, die Universität mit neuen Lehrkräften zu versehen (Simon Grynäus und Sebastian Münster wurden berufen). Vor Allem aber galt es, das sittliche Leben auf der evangelischen Grundlage zu ordnen und vor Rückfall in das alte Wesen oder vor Ueberschwanken in eine zügellose Freiheit zu bewahren. Auch hier zeigt sich Oekolampad, so enge er mit Zwingli verbunden war, von ihm unabhängig. Wie er die sonntägliche und die Hauscommunion einführte, so auch das Institut des Kirchenbannes, das der allzu politisch gestimmte Zwingli der weltlichen Regierung allein glaubte überlassen zu sollen, wogegen aber Oekolampad in einem Briefe an den Freund entschieden sich ausspricht (Sept. 1530; vgl. Bd. II. S. 200.). Auch hier sehen wir Oekolampad, wie in der Abendmahlslehre, schon auf dem Wege, den nachher Calvin mit größerm Erfolge betrat und mit mehr Consequenz durchführte; denn auch der berner Reformator Berchthold Haller hatte, „sich beugend vor dem bernerschen Herrschergeiste", den

a) d. h. de facto; denn „noch ist keine Rede davon, daß das Amt des Antistes damals förmlich eingerichtet und Oekolampad übertragen oder selbst an die Pfarrstelle am Münster eine bestimmte Oberhoheit gesetzlich geknüpft worden wäre". Alle vier Hauptpfarrer der Stadt hatten dasselbe Recht, aber immer wurde doch der Pfarrer am Münster erwählt und erst seit 1834 sind beide Stellen gesetzlich verbunden.

Digitized by Google

rein evangelischen Grundsätzen Oekolampad's sich widersetzt. In Basel selbst erhielt das Institut nicht die großartige Gestalt, die ihm Oekolampad geben wollte a), und in späterer Zeit verkümmerte es gänzlich. Leider hatten dasselbe Schicksal auch die Synoden. Auch ihre Einrichtung entsprach gleich im Anfange nicht den Wünschen und Ansichten Oekolampad's, indem die Regierung die Synoden nur wollte gelten lassen als Mittel, die Kirchenzucht unter den Geistlichen zu handhaben, während unser Reformator damit den Zweck einer eigentlichen Kirchenrepräsentation und Weiterbildung der kirchlichen Einrichtungen verbinden wollte. Später sanken sie zur Formsache herunter, endlich wurden sie durch einen politischen Machtspruch (1821) eingestellt, und eben jetzt (Februar 1844), als ihre gesetzliche Reorganisation in Aussicht gestellt wurde, ist dieselbe durch die Ungeneigtheit des großen Rathes, in die vom Kirchenrathe und der Regierung gemachten Vorschläge einzugehen, auf lange Zeit wieder zurückgeschoben worden.

Würdig eines frommen und thatenreichen Lebens war das Ende Oekolampad's, von dem Simon Grynäus uns eine so ergreifende Beschreibung gibt, der auch unser Verf. (unter Beiziehung noch anderer Quellen) gefolgt ist. Der Todestag, der von den Biographen sehr verschieden angegeben wird (21. 23. 24. Nov., selbst 1. Dec.), wird von unserm Verf. nach Vergleichung der Daten auf den kaum noch angebrochenen 24. November festgestellt. Der Verf. hielt es für überflüssig, sich in eine weitläufige Charakteristik einzulassen, und mit Recht, nach einer so sorgfältigen Zeichnung des Bildes. Seine Erinnerung, daß Oekolampad „als biblischer Theolog im vor-

a) Die Nachtheile einer leicht in die Gewissensfreiheit eingreifenden kirchlichen Macht blieben freilich hier so wenig aus, als in Genf (s. S. 208 ff.).

Digitized by Google

züglichen Sinne des Wortes" aufgefaßt werden müsse, überhebt auch den Ref. aller weiteren Zusätze. Er stimmt darin so sehr bei, daß er auch in dem, was Oekolampad von dem inneren Worte und der unmittelbaren Erkenntniß Gottes (nach der Weise der Mystiker) lehrte, keine so große Gefahr erblickt. Wessen inneres Leben so sehr in dem geschichtlich geoffenbarten Worte wurzelte, wie das des bibelfesten Oekolampad, bei dem konnte der Verlaß auf das innere Wort nie in die Schwärmerei ausarten, wie bei den vom äußern Worte entblößten und von aller Geschichte muthwillig sich losreißenden Wiedertäufern und Rottengeistern des 16. und der folgenden Jahrhunderte. Im Gegentheil erblicken wir in der Lehre vom inneren Worte eine nothwendige Ergänzung zu dem durch die Reformation auf die Spitze gestellten und von den Spätern oft einseitig genug gedeuteten Principe der Schriftautorität. Es liegen überhaupt in Oekolampad merkwürdige Keime zu Ideen, die später freilich nicht immer in seinem Sinne und in dem der Reformation ihre Entwickelung gefunden haben.

Wenn Oekolampad's Lebensgang ihn meist mit Reformatoren deutscher Zunge zusammenführte, so kam er doch auch hier und da mit französischen Theologen in Verbindung. Von seinem Verhältnisse zu Farel war oben die Rede. Gegen das Ende seines Lebens sehen wir ihn auch mit den Waldensern im Verkehre, und hier und da kommt er mit Predigern der zerstreuten französischen Gemeinden in Verbindung. Dieß führt uns auf Nr. 2.

Das Leben Theodor Beza's bildet in manchen Beziehungen ein interessantes Gegenstück zu dem Leben Oekolampad's. Beza, geb. 1519, ist fast um eine Generation jünger; er hatte kaum die Knabenjahre hinter sich, als Zwingli und Oekolampad austraten aus den Reihen

Digitized by Google

der Kämpfer; aber als eine rüstige Kraft fügt er sich ein in die neue Schlachtordnung, die wir von Genf aus längs der südlichen Alpenkette sich hinziehen, über Frankreich, England, die Niederlande sich verbreiten und deren Feuerzeichen wir blutroth nach Deutschland hinüber leuchten sehen. Unstreitig bewegt sich Beza's Leben auf einem noch kampfreicheren Boden, als das Leben Oekolampad's, und zu dem bescheidenen Jugendleben des Schwaben bildet der schäumende, gährende Most des jungen Burgunders einen mächtigen Contrast. Aus einem heruntergekommenen adeligen Geschlechte von Vezelay stammend, erhielt Beza seine erste Erziehung bei einem Oheim und machte seine Studien auf den berühmten Rechtsschulen zu Orleans und Bourges. Es war indessen ein Deutscher, ein Landsmann Oekolampad's, Melchior Wolmar aus der schwäbischen Reichsstadt Rothweil, der den ersten Samen der reineren Lehre in die Herzen der französischen Jünglinge streute. Damals „ahnte wohl Beza noch nicht, daß ein ernster, hagerer, ungemein scharfsinniger, etwa dreiundzwanzigjähriger Rechtsgelehrte, der sich von Orleans nach Bourges begeben hatte und Wolmarn als einen warmen Reformationsfreund sehr oft besuchte, sein Vorgänger in einer Laufbahn seyn würde, welche ihm später die wunderbare Führung Gottes anwies; dieser junge Mann war der zehn Jahre ältere Johann Calvin aus Noyon in der Picardie." Ueber die Schicksale der damaligen Protestanten in Frankreich, die, obwohl von der großherzigen Margaretha von Navarra geschützt, durch die harten Gesetze Franz I. den flammenden Scheiterhaufen entgegengehetzt wurden, über das sehr wilde Universitätsleben in Orleans (von dessen rustres d'escholiers schon Rabelais in seinem Pantagruel zu erzählen weiß) erfahren wir Manches, das zwar auch anderwärts erzählt, aber hier gut und lebendig zusammengestellt ist, mit durchgängiger Beziehung auf die Quellen.

Digitized by Google

Eben jener unbändige Spottgeist, wie er in dem Werke des Satyrikers von Chinon hervortrat, hatte erst auf Th. Beza einen verführerischen Einfluß; die Bewunderung Rabelais riß ihn bald zur Nachahmung fort. Der anfangs zur Frivolität hinneigende Geist fand in dem pariser Leben, in das er sich nun im Jünglingsalter von zwanzig Jahren versetzt sah, hinlängliche Nahrung. Der junge Dichter (denn als solcher trat er zuerst vor der Welt auf) wurde von seinem Ohme, dem Cistercienserabte von Froimont, mit zwei fetten Pfründen versehen, die ihn in eine unabhängige Lage versetzten. (Auch dem Oekolampad hatten seine Eltern schon in der Jugend eine, doch bescheidene, Pfründe gestiftet.) Dessenungeachtet war die erste Zeit des pariser Aufenthaltes keine glückliche für ihn, da das trockene Rechtsstudium ihm nicht zusagte und die durch den Umgang mit Wolmar gewonnene religiöse Anregung ihm keine Ruhe ließ. Dazu kamen die Mißverhältnisse zu seinem Vater, der nicht zugeben wollte, daß der Sohn fernerhin brodlosen Phantasien nachhinge, und nur mit schwerem Herzen, doch entschlossenen Sinnes nahm der junge Dichter das Joch der Rechtspraxis, wenigstens für eine Zeitlang, auf sich; doch es bewährte sich bald an ihm der Spruch: naturam expellas furca, tamen usque recurret. Nur durch Vermittelung eines Bruders gelang es ihm, eine unabhängigere Stellung sich zu erringen. Beza sah sich bald von einem Freundeskreise umringt, aus dem sich besonders Maclot Pompon hervorhebt und mit dem er, als dieser sich von Paris entfernt hatte, einen lebhaften Briefwechsel unterhielt. Auch in Paris erfuhr indessen Beza, wie in Bourges und Orleans, die Strenge der Gesetze gegen die „Lutheraner", wie sie damals noch hießen. Er nahm lebhaften Antheil an ihren Schicksalen und sehnte sich, bald „aus dem papistischen Unflath" erlöst zu werden; aber ihm kam es damals noch nicht von Weitem in den Sinn, daß er selbst von der Vorsehung

Digitized by Google

berufen seyn möge, durch seine Wirksamkeit den Tag der Erlösung für sich und Andere herbeizuführen: „Der ausgezeichnetsten Humanisten einer zu werden und mit den ersten Schöngeistern der Zeit um die Palme zu ringen", das war sein Ziel. Wie verschieden von Oekolampad, bei dem sich das asketisch-mystische Element frühzeitig mit dem humanistischen zur Einheit zu durchdringen suchte! Dieses rein weltliche Streben, dem freilich der tiefere religiöse Hintergrund nicht fehlte (wenn auch gleich noch im Keime schlummernd), war in der That für einen jungen Mann von feuriger Phantasie und lebhaftem Witze doppelt verführerisch, und hier ist denn der Zeitpunkt in Beza's Leben, der nachher von seinen Gegnern „eben so höhnisch als lügenhaft ausgebeutet wurde", um das Andenken des Mannes zu besudeln. Der Verf. ist wahrheitsliebend genug, die Jugendverirrungen Beza's als solche zu bezeichnen, und es kommt ihm dabei das eigene freimüthige Geständniß seines Helden zu statten, der es einzig der Güte und Barmherzigkeit seines Gottes verdankte, noch zu rechter Zeit vor dem Abgrunde bewahrt worden zu seyn, in den der jugendliche Leichtsinn ihn hätte stürzen können. Wir sehen uns hier veranlaßt, eine ähnliche Parallele zwischen Beza und Zwingli zu ziehen, wie oben zwischen Oekolampad und Luther. Wenn bei diesen beiden die Klosterwelt bei all ihrer Verdorbenheit und ihren Gefahren eine Schutzmauer wurde, hinter welche sich ihr contemplatives Gemüthsleben eine Zeitlang flüchtete, so sehen wir Beza und Zwingli den heiterern Weg der Kunst und des freien Lebensverkehres einherwandeln, aber auch beide an sittlichen Gefahren vorbeistreifen. Aber das ist eben das Große, das Protestantische, wir möchten sagen evangelisch Paulinische an diesen Männern, daß sie mit Verzichtleistung auf allen falschen Heiligenschein Jeden offen in ihr Wesen hineinschauen lassen, wie es war als ein natürliches und wie

Digitized by Google

es geworden ist unter dem erziehenden und heiligenden Einflusse der göttlichen Gnade. Aus diesem Gesichtspunkte mögen denn auch die Iuvenilia betrachtet werden, die Erzeugnisse von Beza's jugendlicher Muse, die allerdings bisweilen in den lasciven Muthwillen eines Rabelais überschlägt. Der Verf. hat uns einige Proben davon mitgetheilt, womit er das erste Buch seiner Darstellung beschließt. Das zweite hat schon einen ernstern Charakter. Beza verläßt sein Vaterland, und in Genf, wo Calvin, noch unlängst durch Farel's eindringliche Rede festgehalten, seine Wirksamkeit zu entfalten begann, geht ihm erst das volle Licht der evangelischen Erkenntniß auf. Zwar zeigt er sich uns auch hier noch erst von der mehr negativen, satirisch-polemischen Seite, indem er vor Allem den Stachel seines Witzes gegen einen Cochläus kehrt.

Es war ein ganz aus dem Geiste der Zeit herausgegriffener Gedanke, diesen schmähsüchtigen Feind Luther's als ein fabelhaftes Thier zu beschreiben und diese Zoographia dem Conrad Geßner von Zürich (dem Plinius Deutschlands) als einen Beitrag zu dessen Thierbuche zu übersenden. Aber bei diesen Plänkeleien blieb es nicht. Beza selbst sah sich bald auf einen wichtigen Kampfplatz hingestellt. Durch Vermittelung Viret's in Lausanne war ihm bereits, gemeinschaftlich mit seinem Freunde, dem Schlesier Ottmann, eine Lehrstelle in der Hauptstadt des seit 1536 unter bernerischer Hoheit stehenden Waadtlandes angetragen worden, und von da an (Nov. 1549) ruht auf ihm die Würde, wie die Bürde eines schweizerischen Reformators. „Ein neues Leben war für ihn aufgegangen, und ein neues Leben anzufachen, war er gekommen." Obwohl zunächst nur als Lehrer der griechischen Sprache angestellt, benutzte er doch eben diese Stellung, um in außerordentlichen Stunden seine Landsleute um sich zu versammeln, denen er den Römerbrief, „in welchem der Hauptkern der apostolischen Lehre enthalten ist", und

Digitized by Google

die petriniſchen Briefe erklärte. Neben der ernſtern theologiſchen Beſchäftigung ſetzte er die poetiſchen Verſuche fort. Das Opfer Abraham's bot ihm Stoff zu einem Drama, das von den Schülern öffentlich aufgeführt wurde. Als ihn darauf die Peſt auf das Krankenlager geworfen, ergoß ſich ſein Dank gegen Gott für die ihm gewordene Rettung in Oden und Elegien (auch hier eine Parallele zu Zwingli!). Eine Badereiſe nach Baden (im Aargau), die ihn über Bern und Zürich führte und mit alten und neuen Freunden zuſammenbrachte, ſtärkte ſeine Geſundheit wieder, und die Vorrede zu der Geſammtausgabe der Commentare Calvin's über die pauliniſchen Briefe (1551) war das erſte öffentliche Zeichen ſeiner wieder beginnenden Thätigkeit. Dieſe wurde eine immer vielſeitigere und ſegensreichere. Calvin's Streit mit Bolſec über die Gnadenwahl nahm auch *ihn* in Anſpruch; er neigte ſich hierin zu den ſtrengen Grundſätzen des genfer Reformators; die innere Einrichtung der lauſanner Akademie, die immer mehr ein Seminar evangeliſcher Miſſionäre von Frankreich wurde, erforderte einen großen Aufwand von Sorgfalt, aber reichlich vergolten ward die mit manchen Verdrießlichkeiten verbundene Mühe durch die wahrhaft evangeliſche Begeiſterung, welche Beza und Viret gemeinſchaftlich in den Herzen ihrer jungen Landsleute entzündeten. Fünf derſelben, die mit den heldenmüthigſten Vorſätzen in ihr Vaterland zurückkehrten, ſtarben zu Lyon (1553) den Märtyrertod. Eine traurige und gleichwohl erhebende Frucht ihrer Wirkſamkeit! Wie einſt Luther den Tod der beiden Auguſtiner, ſo feierte Beza auch dieſes Ereigniß durch ein Gedicht. Aber „nicht allein um die Todten, die den Herrn in den Flammen verherrlicht hatten, ſondern auch um die Lebenden der geſammten ſtreitenden Kirche Frankreichs machte ſich Beza's Muſe verdient, durch die *Ueberſetzung der Pſalmen*.“ Bekanntlich war ſchon Clement Marot von Ca-

Digitized by Google

hors, der Vater der neuern französischen Poesie, mit seinem Beispiele vorangegangen, aber er hatte es nicht weiter als über die ersten funfzig hinausgebracht, und Calvin, der selbst kein poetisches Talent besaß, ermunterte Beza, die folgenden hundert nachzuliefern. Innerhalb zwei Jahren ward das Werk vollendet und Ende 1552 (oder Anfangs des folgenden Jahres) erschien zum ersten Male der ganze Psalter in französischen Versen, mit Beza's Anrede an die Kirche unsers Herrn, welche der Verf. mit Recht den bekannten Worten Luther's über den Psalter als ein würdiges Gegenstück an die Seite stellt. Trotz dem aber, daß die beza'sche Muse den hohen, ernsten Schwung genommen, den wir an jener Psalmenübersetzung bewundern, floß die satirische Ader von Zeit zu Zeit noch immer nach und strömte besonders muthwillig über gegen den Expräsidenten Lizet, den Urheber der berüchtigten Chambre ardente, die so manche Opfer des protestantischen Glaubens zum Tode förderte. Dieser hatte, nachdem er in seinem höhern Alter von der Präsidentschaft des pariser Parlamentes entfernt worden war, sich auf die Bahn der polemischen Schriftstellerei gewagt und zwei Bände Controversschriften gegen die Evangelischen veröffentlicht. Beza fertigt ihn in einem Spottgedicht ab, das an die Epistolae virorum obscurorum oder auch wieder an Rabelais erinnert, aus dem der Name des Passavantius entlehnt ist, der darin auftritt. Das Gedicht auf des Expräsidenten Nase, das der Verf. in einer Beilage mittheilt, läßt in der That an Ausgelassenheit nichts zu wünschen übrig, so daß man doch fast (trotz der Erinnerungen des Verf. an den Beifall, den es sich von den Zeitgenossen zu erfreuen hatte) versucht seyn möchte, in Bayle's Urtheil einzustimmen, es sey diese Posse des genialen Beza (und wir möchten hinzusetzen: seines theologischen Charakters) unwürdig.

Digitized by Google

Wenn übrigens der Verf. in diesem Stücke noch als Apologet seines Helden auftritt, so ist nun auch für ihn der Zeitpunkt gekommen, wo er gegen denselben Partei zu nehmen sich genöthigt sieht. Nicht um die verschiedene Fassung eines Dogma's handelt es sich aber hier, sondern um einen tiefer in das bürgerliche Leben eingreifenden Grundsatz, nämlich um das Recht, Ketzer am Leben zu strafen. Bekanntlich nahm Beza in dem unglücklichen Processe Servet's ganz das wider diesen Irrlehrer beobachtete Verfahren in Schutz, gegen die erhobenen Einwendungen Bolsec's und der (zum Theil antitrinitarischen) basler Humanisten, an deren Spitze damals der aus Genf vertriebene Castellio stand. Der Verf. hat sehr wohl daran gethan, die selten gewordene Schrift der Gegner, die unter dem pseudonymen Titel „Martin Bellius" erschien und an der außer Castellio auch Lälius Socinus und Secundus Curio Theil gehabt haben sollen, im Auszuge mitzutheilen, weil nun erst der Leser in den Stand gesetzt wird, die beza'sche Abhandlung: de haereticis a civili magistratu puniendis, nach ihrem Zusammenhange zu würdigen. Daß es der Schrift nicht an Klarheit, Methode und Consequenz fehlt, wird Niemand in Abrede stellen, aber eben so richtig hat der Verf. an Luther erinnert, der bei all seiner Heftigkeit in Worten und Schriften niemals zu derartigen Gewaltthaten die Hand bot. — Für Beza kamen nun weitere Prüfungszeiten. Er hatte sich gegen den leiblichen Bruder und den noch lebenden Vater seines Glaubens wegen zu verantworten. Auf den erstern, der ihn zu besuchen kam, machte er einen tiefen Eindruck, wenn auch ungewiß bleibt, ob er ihn zu seinem Glauben hinübergezogen; mit dem Vater war keine Versöhnung möglich. Im öffentlichen Leben wird Beza's Einfluß immer bedeutender. Er verwendete sich für das Bündniß Berns mit Genf, das 1557 zu Stande kam und für die Sache der Reformation entscheidend war;

Digitized by Google

der verfolgten Waldenser nahm er sich mit Liebe an. Gemeinschaftlich mit Farel reiste er nach Bern und Zürich, um die Eidgenossen zu einer Vorstellung an Frankreich zu bewegen; er selbst erwies sich dabei als gewandten Diplomaten und verfaßte mit vielem Tacte die dazu nöthige Instruction. Ueber Schaffhausen und Basel ging es nach Straßburg, mit Empfehlungen von Sulzer an Marbach. So sehr diese beiden Theologen in der Abendmahlslehre mit den Lutheranern übereinstimmten, so setzten sie sich doch dießmal über die Differenz hinweg und boten die Hand zur Hülfe. Wenigstens gab sich Marbach mit einer ziemlich allgemeinen Erklärung Beza's zufrieden. In Baden sollte Otto Heinrich, Churfürst von der Pfalz, gewonnen werden. Hier aber hatten die reformirten Gesandten dem Hofprediger Ditler und dem bekannten Tilemann Heshusius gegenüber einen schwerern Stand, und Beza ließ sich in Beziehung auf die Sacramentslehre zu Concessionen hintreiben, die er später gegen seine Mitreformirten nur schwer verantworten konnte. Bei dem Herzoge Christoph von Würtemberg, der von der Sache schon unterrichtet war, fanden sie in Göppingen gute Aufnahme, und so kehrten sie voll Freude über dessen Freundlichkeit und Bereitwilligkeit nach Hause zurück. Eine Tagleistung in Aarau (Mai 1557) ordnete eine Gesandtschaft nach Paris ab, die mit vielen Höflichkeitsbezeugungen abgefertigt wurde, und auch die deutsche Gesandtschaft der sieben Fürsten a), die einen Monat später eintraf, kehrte mit einem Hofbescheide zurück. Nicht nur aber das Scheitern des Planes an sich war bitter für Beza, sondern die Nachwehen machten sich erst jetzt fühlbar rücksichtlich der Differenz im

a) Es waren Otto Heinrich von der Pfalz und seine beiden Vettern, Friedrich und Wolfgang, Herzog Christoph von Würtemberg, Philipp von Hessen, Markgraf Carl von Baden, Graf Georg von Mümpelgard.

Digitized by Google

Abendmahle. Die Lutheraner, mit Beza's Conceſſionen in der Hand, feierten einen Triumph über die Reformirten. Bullinger, höchſt aufgebracht darüber, ſtellte Beza zur Rede, und auch Calvin zeigte ſich unzufrieden mit ſeinem Freunde, und obwohl Farel, Beza's Reiſegefährte, Alles mit betrieben und unterſchrieben hatte, ſo ſchonte man doch ſeiner, als des im Dienſte des Herrn Ergrauten, während ſich der Zorn der Gewaltigen auf Beza's Haupt entlud, der, noch obendrein durch Krankheit angefochten, große Mühe hatte, ſich zu vertheidigen. Aber nachdem er ſich nun einmal auf der ſchlüpfrigen Bahn theologiſcher Diplomatie verſucht hatte, ſollte er abermals Gelegenheit erhalten, ſie zu betreten. Neue Verfolgungen der Proteſtanten (Chriſtaudins hießen ſie damals) waren in Frankreich ausgebrochen, und mehr als je ſchien ein energiſches Auftreten Deutſchlands und der Eidgenoſſenſchaft eine dringende Nothwendigkeit. Und ſo ſtand Calvin keinen Augenblick an, ſeinen Beza zu einer zweiten Geſandtſchaftsreiſe aufzufordern. Beza unterzog ſich dem Geſchäfte und in Begleitung des Caſpar Carmel und Johannes Budé beſuchte er wieder erſt die verwandten ſchweizer Städte und das befreundete Straßburg. Hier trennten ſich die Geſandten; zwei gingen direct nach Paris und die beiden andern, worunter Beza a), begaben ſich auf den Rath des Grafen Georg von Mümpelgard nach Worms, um ſich mit Melanchthon und den übrigen dort verſammelten Theologen des Weitern zu beſprechen, und wiewohl man auch hier nicht weit über das äußere Ceremoniel hinauskam, ſo näherten ſich doch der Lehrer Deutſchlands und der Schüler Calvin's auf eine freundliche Weiſe; Melanchthon verfaßte ſogar auf Beza ein

a) Der Verf. läßt uns hier etwas im Unklaren. Er läßt Beza nur in Begleitung von zwei Gefährten abreiſen, und nachher werden aus den dreien viere; wer war der vierte?

Digitized by Google

Lobgedicht, das der Verf. in der Anmerkung mittheilt. Rücksichtlich der Abendmahlslehre blieb es bei Erklärungen, die keine förmliche Verständigung, wohl aber die Hoffnung zu einer solchen herbeiführten. Von Worms setzten die Gesandten ihre Reise an die Höfe der deutschen Fürsten fort. In Marburg, in Heidelberg, im Wildbad (wo der Herzog von Würtemberg seine Jagdlust hielt) wurden sie gut empfangen und mit erfreulichen Zusicherungen entlassen; Würtemberg versprach, auch bei Zweibrücken sich zu verwenden. Nun blieben die reformirten Eidgenossen auch nicht müßig; sie schickten abermals eine Gesandtschaft nach Paris, die aber wieder mit einem sehr zweideutigen Cardinalsbescheide, den ihr Carl von Guise ertheilt hatte, zurückkehrte. Und doch wurde Beza nicht müde, sowohl an dem einmal eingeleiteten Unionsplane fortzuarbeiten, als auch zu einer dritten Gesandtschaftsreise sich gebrauchen zu lassen. Frankfurt war dießmal das Hauptziel, wo die Kaiserwahl Ferdinand's förmlich vor sich gehen sollte, und wohin der Herzog Christoph die übrigen protestantischen Fürsten eingeladen hatte, „um" (wie sie sich in ihrem Abschiede ausdrückten) „nicht nur das Zeitliche und Vergängliche, sondern vielmehr und zuförderst das Ewige und Unvergängliche zu besorgen." Ein Brief an den König von Frankreich, worin ihm die Treulosigkeit gegen seine protestantischen Unterthanen in würdiger, aber kräftiger Sprache vorgehalten ward, wurde allgemein beliebt, und es ist dem Verf. wahrscheinlich, daß Beza auf dessen Abfassung großen Einfluß gehabt habe. Dieser war es auch, der aus eigner Erfahrung die beiden würtembergischen Räthe, die mit der Ueberbringung des Briefes beauftragt waren, warnte, sich nicht mit leeren Worten abspeisen zu lassen. Und doch geschah es, daß, als die Gesandten kaum den Rücken gewandt, wieder die Scheiterhaufen rauchten, als ob keine Fürsprache stattgefunden hätte. — Es ist in der That demüthigend,

Digitized by Google

den unermüdlichen Mann nach diesen zwei Richtungen hin (Abhülfe für die Protestanten in Frankreich und endliche Beseitigung der Sacramentszerwürfnisse) sich erfolglos abarbeiten zu sehen, und Ref. hat sich bloß darum erlaubt, hier auch in der Anzeige etwas ausführlicher zu seyn, weil er dem Leser den Eindruck einigermaßen wiedergeben wollte, den diese Abschnitte im Buche selbst hinterlassen, obwohl er sich nicht verhehlt, damit nur ein Gerippe gegeben zu haben. Was wir endlich noch in diesem ersten Bande erfahren, ist die Uebersiedelung Beza's nach Genf, die sowohl durch die mißliche Stellung zur berner Regierung und die daraus entstandenen kirchlichen Zerwürfnisse in Lausanne, als besonders auch durch den Wunsch, in Calvin's Nähe zu seyn, und durch die Aussicht auf einen noch größern Wirkungskreis herbeigeführt wurde. — Aber eben hier bricht der Faden der Erzählung ab, und es bleibt uns nur der Wunsch übrig, daß der Verf. bald uns mit dem zweiten Bande dieser anziehenden und belehrenden Biographie beschenken möge.

Unterdessen wenden wir uns zu Nr. 3.

Paul Eber, dem Schüler, Freunde und Amtsgenossen der Reformatoren und besonders Melanchthon's. Mit Oekolampad und Beza steht er nicht auf derselben Linie, und wenn wir diese (im Vergleiche mit Luther, Zwingli und Calvin) Reformatoren des zweiten Ranges genannt haben, so wird Eber um so eher in den dritten Rang zurücktreten, als er nirgends selbst reformatorisch eingriff, sondern nur, wie der Verf. seiner Biographie selbst bescheiden sich äußert, theils wegen seiner nahen Verbindung mit den eigentlichen Reformatoren, theils wegen seiner eignen bedeutenden Persönlichkeit eine besondere Beachtung verdient. Und in der That können wir es dem Verf. nur danken, daß er uns mit zarter und sicherer Hand das Bild dieses Mannes aufgefrischt und

Digitized by Google

ihm einen würdigen Nahmen gegeben hat. Aus Kitzingen (im Würzburgischen) gebürtig (1511), der Sohn eines Schneidermeisters, durch einen Unfall in der Jugend am fernern Wachsthume gehindert und zu einer höckerigen, gebrechlichen Gestalt verurtheilt, bringt er in Nürnberg seine Schulzeit zu und kommt dann nach Wittenberg, das von nun an seine Heimath bleibt, bis zu seinem Tode (10. Dec. 1569). Hier sitzt er erst zu Luther's und Melanchthon's Füßen, und was Ullmann „in seiner geistvollen Weise" von Wessel sagt, daß es schwer seyn möchte, bei ihm einen bestimmten Punkt anzugeben, wo sich die Lernzeit und die Lehrzeit scheidet, das war auch bei Paul Eber der Fall. Als Magister der Philosophie (seit 1536) begann er seine akademische Lehrthätigkeit mit philologischen Privatissimis, womit er auch die Erklärung paulinischer Briefe verband. Seit 1541 verehelicht (mit Helena Küfnerin von Leipzig), wird er drei Jahre später in den Senat der Professoren aufgenommen und docirt Grammatik. Darüber kommt der schmalkaldische Krieg. Eber ist einer von den Wenigen a), die in Wittenberg aushalten, während die Uebrigen (auch Melanchthon) die Stadt verlassen. Unter den Stürmen des Krieges verließ ihn der christliche Muth nicht, und über den philologischen Studien trocknete der Quell des theologischen Lebens nicht aus in ihm, vielmehr befruchtete er aus demselben die Saat seines Schulfeldes. Im Jahre 1557 wird ihm das Predigtamt an der Schloßkirche in Wittenberg und die Professur der hebräischen Sprache übertragen und schon das Jahr darauf sehen wir ihn zum Stadtpfarrer und Generalsuperintendenten des Churfürstenthums ernannt, und im Jahre 1559 empfängt er (nicht ohne Sträuben) die theologische Doctorwürde. Kaum hatte Eber diese letzte Stufe der Ehre erstiegen, als Melanchthon aus der strei-

a) Mit ihm blieben Cruciger und Bugenhagen.

Digitized by Google

tenden Kirche in die triumphirende überging. Aber eben in dieser streitenden Kirche ist es, in der wir den friedfertigen Eber nach verschiedenen Seiten hin sich bewegen sehen; denn wenn auch seine schriftstellerische Thätigkeit, von der der Verf. uns Proben mittheilt, einen nicht ganz uninteressanten Beitrag zur Litterärgeschichte gibt a), und wenn auch besonders Eber als geistlicher Liederdichter mit Recht denen beigezählt wird, die durch das herrliche Kleinod ihrer Dichtergabe „den Brautschmuck der Kirche vervollständigt haben" (S. 86.), so ist es doch seine Theilnahme an den öffentlichen Angelegenheiten und kirchlichen Bewegungen der Zeit, namentlich am Sacramentstreite, an den adiaphoristischen und synkretistischen Streitigkeiten, die ihm einen Namen in der Kirchengeschichte gemacht hat.

Und hierin liegt auch die Hauptbedeutung und das Hauptverdienst des anzuzeigenden trefflichen Buches, daß es, großentheils im Widerspruche mit Planck, die Stellung Eber's zu diesen Streitigkeiten vielseitig aufhellt und sie mit der innern theologischen Entwickelung des Mannes in Zusammenhang bringt, während Planck nach seiner bekannten pragmatischen Weise die Rückkehr des frühern Kryptocalvinisten zur lutherischen Ansicht vom Abendmahle lediglich aus Menschenfurcht und ähnlichen Triebfedern herleitete. Die Pietät, womit der Verf. sich des hart Beschuldigten annimmt, macht seinem Charakter eben so viel Ehre, als die Auseinandersetzung des ganzen Handels ein vortheilhaftes Zeugniß von einem fleißigen und auf die Sache eingehenden Studium ablegt, obwohl uns vorkommen will, daß die äußern Umstände, auf die Planck allein Gewicht legt, doch zu jener Sinnesänderung mehr

a) Dahin sind auch die Beilagen zu zählen, die großentheils Briefe Eber's an seinen Freund Bernbeck (Arctocopus) und an den Rath von Kitzingen enthalten.

Digitized by Google

beigetragen haben dürften, als Herr Sixt zugesteht. Wie oft sind schon in Zeiten der Gewalt Leute zu einem andern politischen oder religiösen Systeme bekehrt worden, nicht dadurch, daß sie unwürdig ihre Ueberzeugung verleugneten, sondern daß das, was ihnen von außen imponirte, allmählich so sehr auch ihr Inneres bearbeitete, daß ihnen wirklich das Herrschende zuletzt als das Rechtmäßige und Vernünftige erschien! In einem zufälligen Zusammenhange mit den äußern Schicksalen des Kryptocalvinismus scheint uns der Rücktritt Eber's auch nach der sorgfältigen Darstellung des Verf. nicht zu stehen, wenn wir auch gleich die volle Ueberzeugung gewonnen haben, daß der ehrliche Mann ihn vor Gott und seinem Gewissen verantworten konnte.

Was die Ansicht Eber's vom Abendmahle selbst betrifft, so weist der Verf. auf sinnige Weise einen Fortschritt nach vom Unvollkommnen zum Vollkommnen: 1) reiner Zwinglianismus; 2) Calvinismus; 3) modificirter Lutheranismus. Die Modification besteht darin, daß Eber von dem Dogma der Ubiquität absieht, und daß er die objective Bedeutung des Sacramentes zwar nicht wie Calvin auf den Glauben der Communicanten, wohl aber auf die Gläubigen überhaupt, d. h. auf die Glieder der Kirche beschränkt, so daß für die, die außer der Kirche stehen (Mahomedaner, Heiden), oder gar für Geschöpfe, die außer der Grenze des Menschlichen liegen, mithin für vernunftlose Thiere diese Objectivität nicht mehr vorhanden, somit überhaupt der Leib des Herrn nicht auf die crasse materielle Weise an das Brod gebunden ist, wie bei der Impanation. Auf merkwürdige Weise stimmt hier Eber mit einem lutheranisirenden Theologen der reformirten Kirche, mit Simon Sulzer, zusammen, der übrigens gerade diese Fassung als die eigentlich lutherische bezeichnet a). Ob nun diese Ansicht wirklich, wie der Verf.

a) Vgl. des Referenten Geschichte der ersten basler Confession. Basel 1827. Beilage C. S. 237.

Digitized by Google

zu verstehen gibt, die richtige, d. h. die einzig dogmatisch und exegetisch haltbare sey, läßt Referent dahingestellt, wenn er gleich gerne zugesteht, daß damit ein Hauptanstoß gehoben und ein bedeutender Schritt zur Verständigung gethan ist. Das aber ist ihm an Herrn Sixt besonders lobenswerth erschienen, daß er bei der entschiedenen Anhänglichkeit an den lutherischen Lehrbegriff die Ansicht festhält, daß durch die Wissenschaft einer jeden der verschiednen Betrachtungsweisen zu ihrem Rechte müsse verholfen werden, und daß er darum die zwingli'sche Ansicht vom historischen Standpunkte aus weit billiger beurtheilt, als Herr Herzog seines Ortes die ökolampadische. Eins übrigens ist uns in Ebers Beweisführung aufgefallen, das wir gar sehr zu Gunsten Oekolampad's hervorheben möchten. Wenn wir es nämlich (oben) an diesem gelobt haben, daß er in die Natur des Symbols sinnig eingegangen (wozu ihm schon sein früherer Mysticismus behülflich seyn mochte), so sehen wir dagegen, daß Eber dieselbe ganz verkannte. Man möchte fast lächeln, wenn man ihn gegen die tropische Auffassung der Einsetzungsworte den Grund anführen hört (S. 140.), daß „der Augenblick, da Christus das Abendmahl einsetzte, viel zu ernst gewesen und ihm Alles viel zu tief zu Herzen gegangen sey, als daß er da mit Gleichnissen, Figuren und lieblichen Bildern hätte umgehen wollen." Man sieht, der gute Eber kennt eben keine andere Symbolik, als die künstlich abstracte, aus der alten Rhetorik entlehnte, die ihm allerdings dem christlichen Ernste gegenüber als Spielerei der Schulen, als ein äußerliches, willkürliches Ding vorkommen mochte. Aber wer die Natur des Symbols nur etwas tiefer erfaßt hat, wie sie Luther wirklich mit dem Gemüth erfaßte, ohne sich in der Reflexion darüber klar zu werden, der weiß, wie gerade in den erregtesten, den feierlichsten Momenten, wo keine Verstandessprache ausreicht, die symbolische Sprache der Gemüther

Digitized by Google

eintritt, und eher möchten wir sagen, Christus habe nicht daran gedacht, in jenem Augenblick ein Dogma zu formuliren, als es sey ihm nicht um Gleichnisse und Figuren zu thun gewesen. Vergleichen wir endlich noch die Stellung Eber's zum Sacramentstreite mit der des Beza, so tritt uns hier eine nicht uninteressante Parallele entgegen. Wie Beza augenblicklich in dem Unionsdrange auf die lutherische Seite hinüberneigt, und darüber von seinen reformirten Glaubensgenossen hart angelassen wurde, später aber entschieden reformirt sich aussprach, so daß er auf dem Gespräche von Poissy bekannte, der Leib des Herrn sey eben so weit vom Brode entfernt, als der Himmel von der Erde, so ging Eber den umgekehrten Weg. Und doch standen beide im Dienste des einen Herrn. Dieß zur neuen Bestätigung, daß der Sacramentstreit, wie unser Verf. sagt (S. 103.), „zu den Läuterungsperioden gehörte und zu den Entwickelungsphasen, durch welche die jugendliche evangelische Kirche hindurchgehen mußte." Aber daß es darum in unserer Zeit wieder zu einer „so schneidenden und stechenden Kampfweise komme", wie damals, „davor wolle der Herr seine Kirche in Gnaden behüten" (S. 101.) a).

Dr. K. R. Hagenbach,
Prof. in Basel.

---

a) Nur um der Pflicht des Recensenten auch von der untergeordneten Seite nachzukommen, erlauben wir uns in Beziehung auf die angezeigten Schriften nachträglich noch einige Ausstellungen rücksichtlich der Redaction und Correctur. So sind uns in dem herzog'schen Werke außer den im Verzeichniß angegebenen Druckfehlern noch einige begegnet, die nicht ganz unerheblich sind; z. B. Bd. II. S. 13., wo die accidentia sine subiecto durch den Gebrauch falscher Buchstaben in der That ganz unkenntlich gemacht sind. In der Schreibart der Eigennamen findet keine Gleichmäßigkeit statt. So lesen wir Bär und Ber,

Digitized by Google

3.

Beiträge zur biblischen Geographie von Karl von Raumer. Nebst einem Höhendurchschnitte. Beilage zu des Verfassers „Palästina". Leipzig, Brockhaus. 1843. S. VI. und 68.

Seit Herr v. Raumer im J. 1837 und 1838 seine kleine Schrift über den Zug der Israeliten und die zweite Auflage seines „Palästina" herausgab, geschah für die biblische Geographie in den nächstfolgenden Jahren nichts mehr; denn die Erwartung aller Freunde dieser Wissenschaft war auf die Erscheinung der Reisebeschreibung von Schubert und späterhin des Werks von Robinson und Smith gespannt und der dem letzteren vorangehende Ruf führte einen Stillstand herbei, während dessen alle umfassenderen Arbeiten in diesem Fache sistirt werden mußten. Das Bedeutendste, was vorher außer den Leistungen v. Raumer's erschienen, war die ausgezeichnete Recension der ersten Ausgabe seines Palästina in den münchner Gelehrten-Anzeigen 1836, vom Herrn Pfarrer Heller in Klein-Heubach. Robinson's Werk erschien endlich, und wir haben in dieser Zeitschrift auf die hohe Bedeutsamkeit desselben und seine Stellung zu der Entwickelung der biblischen Geographie, auf die durch Robinson herbeigeführte neue Epoche derselben aufmerksam gemacht. Das Erste nun, was innerhalb dieser neuen Epoche ans Licht tritt, sind die „Beiträge" vom Hrn. v. Raumer, denen wir eine etwas

---

Brant und Brandt, und warum immer Hartmund von Kronberg steht statt Hartmuth, wissen wir uns nicht zu erklären. Auch steht Bd. II. S. 225. Pfalzgraf statt Landgraf. — Herr Baum gebraucht mitunter veraltete Formen (z. B. seie für sei) und bei Herrn Sixt ist uns das Wort Verabfassung aufgefallen. Die typographische Ausstattung aller drei Werke ist lobenswerth.

Digitized by Google

ausführlichere Anzeige widmen, als bei ihrem geringen Umfange erforderlich scheinen könnte, weil sowohl die Vorrede als der ganze Inhalt diese kleine Schrift in eine Beziehung zu dem robinson'schen Werke setzt, welche eine nähere Beleuchtung verdient. Das Schriftchen besteht aus einzelnen kurzen Abhandlungen: über den Zug der Israeliten, über Eleutheropolis, Legio, Petra, Jerusalem, über Apostelgesch. 8, 26 u. dgl., die unter sich in keiner Verbindung stehend, auch eine abgesonderte Besprechung erfordern. Indeß dürfen wir zur allgemeinen Beurtheilung des Ganzen im voraus es nicht verhehlen, daß wir diese Schrift des würdigen Hrn. Verf. nicht mit gleich freudiger Anerkennung willkommen heißen können, wie seine früheren, daß sie uns vielmehr hinter dem jetzigen Standpunkte der Wissenschaft zurückgeblieben zu seyn scheint, und daß sie namentlich eine Stellung gegen Robinson einnimmt, welche das rein wissenschaftliche Interesse weder erforderte, noch ganz rechtfertigt. Daß Hr. v. Raumer seine früheren Ansichten und Resultate, so weit sie von Robinson bestritten worden sind, nicht sogleich aufgibt, sondern zu vertheidigen sucht, wird ihm Niemand verargen: aber eben so wenig ist zu verkennen, daß die Art, wie Hr. v. Raumer sich „gedrungen fühlt, einigen Behauptungen Robinson's zu begegnen," weder für die Wissenschaft ersprießlich, noch auch geeignet ist, auf den Leser einen günstigen Eindruck zu machen. Wir können dieses Urtheil — was wir nur ungerne gegen den verehrten Hrn. Verf. aussprechen — am besten begründen durch nähere Beleuchtung des dritten Abschnitts seiner Schrift, eines alphabetischen Verzeichnisses palästinensischer Orte, mit dem wir hier beginnen.

Wenige Einzelnheiten ausgenommen, wovon später, vermögen wir in diesem Verzeichnisse keinen wesentlichen Beitrag zur biblischen Geographie zu erkennen und gestehen, daß wir dasselbe lieber ganz weggewünscht hätten. Es enthält meist Zusätze und kritische Bemerkungen, welche

Digitized by Google

sich an das Städteverzeichniß in des Verf. Palästina anschließen. Allein fürs Erste können diese Nachträge den Lesern des Buches unmöglich das Werk Robinson's auch nur einigermaßen ersetzen und lassen die reiche Fülle von neuer Landeskenntniß, welche uns durch Robinson aufgethan ist, nicht ahnen, denn hierzu sind sie viel zu kurz, unvollständig und vereinzelt; auch fehlen einige wichtige Orte, z. B. Gideon, Kiriathsearim, Mizpa. Sodann aber scheinen sie uns überhaupt auf einer gewissen Verkennung des jetzigen Standes der Wissenschaft, zu dem sie durch Robinson erhoben worden ist, zu beruhen. Wir haben schon in der früheren Anzeige angedeutet, wie man beim Studium der biblischen Geographie vor Robinson darauf beschränkt war, aus der Menge von Reisebeschreibungen die verhältnißmäßig wenigen und dürftigen geographischen Notizen zusammenzusuchen, und daraus mit Vergleichung der Bibel und der Angaben der Alten so gut als möglich ein Ganzes zu construiren, das freilich unzählige Lücken hatte und überall noch auf wenig sichern Grundlagen ruhte. Für die speciellere Untersuchung und Aufhellung einzelner Punkte fehlten fast alle Mittel, und Combinationen und Hypothesen mußten die Stelle sicherer Nachrichten und fester Grundsätze vertreten. Es bedurfte ganz eines Scharfsinnes und Fleißes wie der des Hrn. Verf., um bei so ungünstigen Umständen mit so geringen Mitteln so viele erfreuliche Resultate von bleibendem Werthe für die Wissenschaft gewinnen zu können, als anerkanntermaßen in Hrn. v. Raumer's „Palästina" geschehen ist. — Nun aber ist die Sache eine andere geworden; mit Robinson hat ein neues Stadium begonnen. Der durch den Reichthum seiner geographischen Entdeckungen und die Trefflichkeit seiner historischen Erläuterungen herbeigeführte Fortschritt der Wissenschaft ist in seiner Art fast der gleiche, wie der durch Reland im Verhältnisse zu anderen Arbeiten gewonnene. Dieß scheint uns aber in Hrn. v. Raumer's

Digitized by Google

„Beiträgen", trotz der anerkennenden Aeußerung in der Vorrede, factisch nicht — wenigstens nicht in seinem ganzen Umfange — anerkannt. Es versteht sich von selbst, daß sein Palästina durch Robinson nicht überflüssig gemacht und antiquirt ist, aber eben so gewiß ist, daß eine etwaige dritte Auflage desselben zu der zweiten sich nicht mehr verhalten dürfte wie diese zur ersten, daß es jetzt nicht mehr nur um einzelne, wenn auch noch so zahlreiche Berichtigungen und Nachträge sich handelt, und es wäre eine ganz irrige Ansicht — die wir jedoch Hrn. v. Raumer nicht andichten wollen — daß es, um sein Werk mit der neuen Epoche der biblischen Geographie auf dem Laufenden zu erhalten, nichts weiter bedürfe, als der Einreihung der robinson'schen Resultate am gehörigen Orte, so wie man etwa aus den früheren Reisenden einzelne Notizen und Zusätze entnehmen konnte. Um nur Eines anzuführen, so ist es dem v. raumer'schen Werke von Anfang an vielfach zum Vorwurfe gemacht worden, daß es sich streng nur an die einzelnen ausdrücklichen Angaben der Reisenden und übrigen Quellen hielt, ohne eine freie Ausführung und Construction des Terrains zu versuchen und dergleichen — mit Recht, sofern die rasche Entwickelung der geographischen Wissenschaft überhaupt eine bloße Aneinanderreihung von Notizen mit einem kurzen Resultat ungenügend erscheinen lassen mußte: mit noch größerem Unrecht aber, weil diese künstlerisch-wissenschaftliche Ausführung ohne willkürliche Zuthaten bei der damaligen völligen Unzulänglichkeit der Mittel geradezu unmöglich war und die gewissenhafte Enthaltsamkeit des Hrn. Verf. somit seinem Werke eher als ein Vorzug denn als ein Mangel anzurechnen war. Aber jetzt, da wir durch Robinson das Land seinem größeren Theile nach genauer kennen und jedenfalls Sicheres vom Unsicheren bestimmt zu scheiden vermögen, ist eine sorgfältige, den Anforderungen der Wissenschaft entsprechende Terrainschilderung im Gan-

Digitized by Google

zen und Einzelnen bei jeder neuen Bearbeitung der Geographie Palästina's unerläßliche Aufgabe, und die Untersuchungen über besondere Punkte setzen eine solche Grundlage nothwendig voraus. Ein Städteverzeichniß z. B. ohne alle Beziehung auf Terrain, wie Hr. v. Raumer noch in seinem Werke zu geben sich durch die damaligen Umstände genöthigt sah, wäre jetzt, nachdem die Sachen eine solche Wendung genommen haben, ein Unding und völlig nutzlos. Dagegen sollten wir meinen, es müßte einem Geographen eine Lust seyn, auf der durch Robinson geöffneten Bahn fortzuschreiten und mit neuem Eifer die jetzt erst recht ersprießlich werdenden Untersuchungen weiter zu führen. — Diese Ansicht von dem Gegenstande theilt aber Hr. v. Raumer offenbar nicht ganz, sofern er in der vorliegenden Schrift im Wesentlichen nur Berichtigungen und Zusätze zu seinen früheren Arbeiten, z. B. einen abgesonderten „Ueberblick des Landes" gibt, zu welchem er „besonders durch die Reisebeschreibung von Schubert, Robinson und Smith (sic!) in den Stand gesetzt" worden sey. Dieser Ueberblick ist im Ganzen eben so dürftig gehalten, als die Terrainschilderungen in des Verf. Palästina, und läßt sich weder mit den geistreichen, lebendigen Skizzen Ritter's und Rußegger's, noch auch mit dem ausgeführten Bilde Robinson's vergleichen. Die übersichtliche Zusammenstellung der Höhen des Landes ist zwar im Allgemeinen richtig und enthält auch manche treffende Bemerkung im Einzelnen, aber nach Robinson hätte man eine weit speciellere, anschaulichere Terrainzeichnung erwartet. Ueber die eigenthümliche Gestaltung der einzelnen Partien der Gebirge Juda und Ephraim findet sich gar keine Andeutung, ein Mangel, der außerdem noch einige irrige Angaben zur Folge gehabt hat. S. 16. nämlich heißt es: „Diese charakteristischen Unterschiede, Hügelregion und Meeresebene, treten schon im Buche Josua bei Aufzählung der Städte Juda heraus." Unmittelbar

Digitized by Google

vorher ist zwar die „Hügelregion" vom Gebirge selbst unterschieden a), aber in Folge von Robinson's Entdeckungen ist es bekannt, daß im Buche Josua Hügelland und Meeresebene zusammengenommen Sephelah oder Niederung genannt, und daß nicht Hügelregion und Meeresebene, sondern Niederung (also Hügelland und Ebene zusammen) und Gebirge als charakteristische Unterschiede einander entgegengesetzt werden. Gleich darauf findet sich die Bemerkung, von Hebron bis Sichem bleibe sich die Höhe des Gebirges ziemlich gleich, bei Sichem aber sinke sie auf 1751 F. herab. Diese allgemeine Behauptung ist insofern unrichtig, als Sichem in dem tiefen Thale zwischen dem Garizim und Ebal liegt, der erstere aber sicher so hoch ist, als die meisten Höhen von Juda. Hier wäre die Bezeichnung des charakteristischen Unterschiedes des Gebirges Ephraim (wenigstens in seinem nördlicheren Theile) vom Gebirge Juda, wie er sich aus Robinson klar genug ergibt, am Platze gewesen. Wir bedauern, daß der Hr. Verf. zu dem beigegebenen Höhendurchschnitte eine so rohe Darstellung gewählt hat, wie man sie in unserer Zeit nicht mehr zu sehen gewohnt ist, und bei der die etwaigen Vortheile massiver Anschaulichkeit durch die gänzliche Unverhältnißmäßigkeit des Maßstabes völlig überwogen werden.

Um aber zu dem Städteverzeichnisse zurückzukehren, so enthält dasselbe, wie schon bemerkt wurde, fast nur Zusätze zu des Verf. Palästina, die aus Robinson entnommen sind. Dabei benutzt er da und dort die Gelegenheit, einzelne Ansichten Robinson's zu bestreiten. Wir halten aber in den meisten Fällen den erhobenen Widerspruch gegen letzteren mehr für einen Rückschritt, namentlich im Vergleiche mit den durch Robinson aufgestellten oder vorbereiteten Grundsätzen zur Beurtheilung der Angaben des

a) Hier jedoch offenbar mit demselben confundirt.

Digitized by Google

Hieronymus u. A. Hier hat Hrn. v. Raumer seine Pietät gegen die Alten zu einem steifen Glauben an buchstäbliche Zuverlässigkeit ihrer Angaben geführt und ihn auch gegen die wohlbegründetste Kritik mißtrauisch gemacht. Einige Beispiele werden dieß deutlich zeigen.

Bei Arad (S. 19.) sucht er die Differenz zwischen den Distanzangaben des Onomasticon über Arad und Molada mit der Lage des jetzigen Tell 'Arâd und El-Milh bei Robinson durch die Annahme auszugleichen, daß die Stadt Arad vielleicht einige römische Meilen südlich vom Tell zu suchen sey. Es bedarf aber nur der Erinnerung an die übrigen nur ungefähren und weniger genauen Angaben des Onomasticon über diese südlichen Gegenden, um zu erkennen, daß die Erhaltung der alten Namen ein viel sichereres Wahrzeichen ist, als die m. p. des Onomasticon, deren wahre Würdigung Robinson in der ausgezeichneten Untersuchung über Eleutheropolis für immer festgestellt hat. Die Stadt Arad, in Mose's und Josua's Zeit der Hauptort in jenen Gegenden, lag zuverlässig nicht unter, sondern auf dem Tell.

Bei Beth-hagla (S. 20.) sucht Hr. v. Raumer gleichfalls die Angabe des Hieronymus über die Tenne Atad, welche dieser mit Beth-hagla identificirt, gegen Robinson zu rechtfertigen. Allein Hieronymus sagt selbst: Area Atad locus trans Iordanem, Citat aus 1 Mos. 50, 10., und mag man nun auch in dieser Stelle das עבר verstehen, wie man will, so kann doch das trans Iordanem des Hieronymus selbst nur das Ostjordanland bezeichnen. Er widerspricht sich also selbst, wenn er die Tenne Atad zugleich mit Beth-hagla zusammenstellt, d. h. die letztere Hypothese ist völlig grundlos; denn auch was Herr v. Raumer a. a. O. noch weiter für sie anführt, spricht nicht zu ihren Gunsten; vgl. Hengstenberg, Beitr. 3, 318 f. Wir begnügen uns also zu wissen, daß Beth-hagla, das jetzige Hadschla, westlich vom Jordan, mit der

Digitized by Google

jenseits des Jordans gelegenen Tenne Atad gar nichts zu thun hat.

Engedi S. 23. Hier finden wir bei Hrn. v. Raumer höchst seltsame Zweifel, welche sich gleichfalls nur aus jener einseitigen Festhaltung des Buchstabens bei Benutzung der alten Angaben erklären. Schwerlich wird sonst noch Jemand bezweifeln, daß es zu allen Zeiten nur Ein Engedi gab, daß die Wiederauffindung desselben durch Robinson eine seiner interessantesten Entdeckungen ist, und daß die Lage zu allen Stellen der Bibel aufs beste paßt. Hr. v. Raumer meint, es „könnte allenfalls auch das Jos. 15, 62. genannte Engedi seyn." Ein genaueres Verständniß der Geographie des Buches Josua würde ihm aber gezeigt haben, daß dieß eine Hauptstelle über die Lage der Stadt ist, und daß, wenn irgend eines, dieses Engedi vollkommen mit dem 'Ain-Dschidi Robinson's zusammenstimmt. Engedi wird dort als eine der sechs Städte der „Wüste Juda" genannt. Was unter dieser Wüste zu verstehen sey, darüber lassen uns die Resultate von Robinson's Reise keinen Zweifel übrig: die Wüste ist, wie wir schon früher erwähnt haben, der ganze Abhang des Gebirges Juda von der Höhe desselben bis zum Jordanthale und todten Meere, noch jetzt wie zu allen Zeiten ein öder, nur von Hirten durchzogener Landstrich, der sich von der Südgrenze des Landes nördlich bis ins Gebirge Ephraim hineinzieht. In diesem Districte lagen nur jene sechs Städte, und zwar, wie es scheint, alle unten am Abfalle gegen das todte Meer, so Beth-Ataba (nach Jos. 15, 6. südlich von Jericho gegen das Nordende des todten Meeres hin), Engedi und die Salzstadt, die mit dem Salzthale (2 Sam. 8, 13.) und dem Salzberg am südlichen Ende des todten Meeres zusammengehört. Wie gut nun hier die Lage von 'Ain Dschidi fast in der Mitte der westlichen Uferseite zutrifft, springt in die Augen. Wenn aber das Onomastikon sagt: Engaddi in aulone Ierichus, so dürfen

Digitized by Google

wir daraus keineswegs mit Hrn. v. Raumer folgern, „daß man das Westufer des todten Meeres zum Gefilde Jericho rechnete," vielmehr ist der Begriff „aulon Ierichus" ein anderer als der biblische: „Gefilde, Arboth Jericho". Ersterer bezeichnet das ganze Jordanthal mit Einschluß des todten Meeres; nach biblischen Begriffen aber wird zwar das todte Meer zur Arabah gerechnet, die sich vom See Genesareth bis zum rothen Meere erstreckt, aber nie kann Engedi in die Arboth Jericho gesetzt werden, so wenig als in die Arboth Moab. Irrig ist es auch, wenn Hr. v. Raumer geradezu sagt: Siph, Karmel, Maon liegen in der Wüste Juda (wie Engedi), während sie doch in Jos. 15. zum Gebirge gezählt sind, und mit Recht; denn sie liegen noch auf der Höhe desselben, aber am Rande der Wüste, deren nächstliegende Theile daher nach jenen Städten benannt wurden. Hr. v. Raumer bestreitet sodann Robinson's Erklärung, wonach auch das „Asason Thamar iuxta eremum Cades" des Onomasticon nichts Anderes ist, als das bekannte Engedi; dieses liege ja 10 d. M. von Kades = 'Ain el Weibeh bei Robinson entfernt. Aber die Notiz des Onomastikon ist weiter nichts als ein ganz unselbständiges Excerpt aus 1 Mos. 14, 7., wie schon die gleichfalls mit herübergenommenen Amorrhaei zeigen, und aus Allem geht zur Genüge hervor, daß Hieronymus die Lage von Engedi gar nicht einmal genau kannte; denn auch seine Angabe über Engallim und Engaddi zu Ezech. 47, 10. ist nur eine aus dieser Stelle selbst gezogene Paraphrase, der durchaus keine specielle Kenntniß, am wenigsten ein zweites Engedi zu Grunde liegt. Ueberhaupt drängt sich bei genauerer Untersuchung der Angaben des Hieronymus unwillkürlich die Beobachtung auf, daß er für einen vieljährigen Bewohner Palästina's auffallend wenig Landeskenntniß an den Tag legt, und daß die von Eusebius stammenden Angaben des Onomastikon weit zu-

Digitized by Google

verläſſiger ſind, als die des Hieronymus in ſeinen eigenen ſonſtigen Schriften.

Zu einem noch größeren Mißgriffe hat Hrn. v. Raumer der Widerſpruch gegen Robinſon und die Ehrfurcht vor den Alten verleitet in Betreff der Orte Maſada und Hazar-Gadda. Ich geſtehe, daß ich nicht erwartet hätte, Robinſon's Entdeckung der Lage von Maſada in der Ruine Sebbeh (zwiſchen Engedi und dem Südende des todten Meeres) von Jemanden angezweifelt zu ſehen; Hrn. v. Raumer's Einwendungen gegen dieſelbe ſind aber auch keineswegs geeignet, die Gewißheit der Identität im Geringſten wankend zu machen. Der einzige Gegengrund iſt die Angabe des Joſephus (B. I. 4, 7, 2.), Maſada habe οὐ πόρρω Ἱεροσολύμων gelegen, während Sebbeh gegen neun deutſche Meilen von Jeruſalem entfernt ſey. Hr. v. Raumer bringt deßhalb die nördlich von Engedi gelegene Klippe Mersed in Vorſchlag. Allein auch dieſe liegt immer noch 5—6 deutſche Meilen von Jeruſalem entfernt, und ſomit paßt das eine ſo gut als das andere zu jenem vagen Ausdrucke des Joſephus, der gerade ſo auch von Hebron gebraucht iſt (B. I. 4, 9, 9.) und der ſomit gar nicht zu premiren iſt, zumal wo die Lage und Beſchaffenheit des Ortes ſo ſehr übereinſtimmt wie bei Sebbeh. Eine genauere Unterſuchung deſſelben durch nachfolgende Reiſende wird, wie wir zuverſichtlich erwarten, Robinſon's Anſicht beſtätigen und wohl auch einige Uebertreibung in der Beſchreibung des Joſephus aufdecken. Gegen die Vergleichung der Klippe Mersed mit Maſada aber ſpricht Robinſon's Beſchreibung derſelben ziemlich deutlich; auch würde eine Feſtung an dieſem Orte keine Straße beherrſcht haben, ein Umſtand, der, wie ein Blick auf die Karte zeigt, allein ſchon gegen dieſe Hypotheſe entſcheiden würde. Merkwürdig iſt übrigens, was wir hier noch berühren, daß der Name Maſada (d. h. hebräiſch מְצָדָה, מְצוּדָה, ſ. v. a. ſchwer zugängliche Berg-

Digitized by Google

höhe) gerade bei dieser Gegend in David's Geschichte sehr oft von seinen Schlupfwinkeln und Bergasylen vorkommt, z. B. 1 Sam. 23, 14. 19. 29. u. a., obwohl es keineswegs wahrscheinlich ist, daß damals schon eine bestimmte Berghöhe speciell so genannt wurde und befestigt war, was vielmehr bei Masada erst durch Jonathan Makkabäus und Herodes geschah.

Alles Vertrauen zu Herrn v. Raumer's Ansicht über diesen Punkt benimmt uns aber vollends seine Hypothese über Sebbeh. Da er dieses nicht für identisch mit Masada nehmen zu können glaubt, so bemerkt er (S. 25.) zu Hazar-Gadda: „Nach dem Onomast. Gadda in extremis finibus Daromae, imminens mari mortuo." Dieß passe sehr wohl zu der Felsenburg Sebbeh am todten Meere. Hiegegen ist aber einfach zu erwidern, daß Hazar-Gadda im „Mittagslande" Juda lag (Jos. 15, 27.), Sebbeh aber so gut als Engedi zur „Wüste" gehört, daß Hazar nicht Bergfestung, sondern Dorf, Gehöfte heißt, daß der Daromas des Onomast., ein ganz unbestimmter Begriff, nicht mit dem „Mittag" der Bibel verwechselt werden darf, daß endlich das Gadda des Onomast. nichts Anderes ist als eine verlorene und verirrte Notiz, in der Hazar-Gadda mit Engaddi confundirt ist. Hr. v. Raumer scheint Daromas mit dem biblischen „Mittag" ganz identisch zu nehmen; allein die Unsicherheit der späteren Bezeichnungen dieser Art darf nicht auf die biblischen Namen übergetragen werden; hier ist es vielmehr am Orte, es mit dem Ausdrucke genau zu nehmen. Die Verwechselung von Hazar-Gadda mit Engaddi kann bei der sonstigen Unbekanntschaft des Onomast. mit den südlicheren Landschaften nicht befremden; jedenfalls ist bei der Natur dieser Gegend, in der es zu allen Zeiten nur wenige Orte gab, die Existenz eines Gadda am todten Meere neben Engaddi ganz undenkbar. — Somit dürfte wohl Robinson's zufällige Entdeckung der Ortslage von Masada = Sebbeh in unbe-

Digitized by Google

strittener Geltung bleiben; über Hazar-Gadda aber wissen wir seit Josua nichts mehr.

Indem wir die Frage über die Identität der Festung Bethulia mit dem Castelle Sânûr, welche Hr. v. Raumer gleichfalls gegen Robinson in Schutz nehmen zu müssen glaubt, übergehen, da sie uns zu weit führen würde und der Gegenstand überhaupt uns nicht der vielen Mühe werth zu seyn scheint, die schon darauf verwendet worden, — wenden wir uns zu denjenigen Punkten, in welchen wir den Resultaten des Hrn. Verf. unseren vollen Beifall schenken und seiner glücklichen Combinationsgabe uns freuen können. Hier müssen wir uns zuerst darin vollkommen mit ihm einstimmig erklären, daß das jetzige Um-Lâkis a), nahe bei 'Adschlân, d. h. Eglon in der Niederung, das alte Lachis ist, das in Jos. 15, 39. u. a. a. St. mit Eglon zusammen genannt ist, und daß Robinson's Einwendungen gegen die Identität nicht wohl begründet sind. Die von ihm geltend gemachte Verschiedenheit der Namen (ام لاقس und לָכִישׁ) ist jedenfalls geringer als die Aehnlichkeit, ganz entscheidend aber ist, wie Hr. v. Raumer mit Recht bemerkt, die Lage, über welche die Stellen Jos. 10, 3. 5. 31. 15, 39. keinen Zweifel übrig lassen. Sie zeigen unwidersprechlich, daß Lachis nahe bei Eglon zu suchen ist, und nicht, wie das Onomast. angibt, in den Hügeln südlich von Eleutheropolis, was dem Zusammenhange in Jos. 15. ganz entgegenwäre, daß somit Um-Lâkis und 'Adschlân ganz dem „Lachis und Eglon" entsprechen. Der Widerspruch des Eusebius und Hieronymus ist hier so wenig von Gewicht als bei Eglon, welches sie seltsam genug mit Adullam confundiren, und wie sehr sie hier von einem Namen zum andern herumirren, kann man schon daraus abnehmen, daß sie außer-

a) Auf der von Kiepert gezeichneten, von Ritter herausgegebenen „Karte von Palästina", die hauptsächlich nach Robinson bearbeitet ist, fehlt dieser Ort unglücklicherweise ganz.

Digitized by Google

dem noch Bethhagla mit ins Spiel bringen. Daß die Ruinen in Um-Lâkis nach Robinson's Ansicht dem alten Lachis nicht angemessen erscheinen, kann eben so wenig als bei Asdod und Ekron, wo derselbe Fall ist, einen Gegengrund bilden. In diesem Punkte also hat Hr. v. Raumer selbst mit vollem Rechte die Auctorität der Bibel gegen die des Onomast. geltend gemacht.

Nicht minder treffend und interessant sind des Verf. Einwendungen gegen Robinson in Bezug auf Ramleh. Der letztere sucht zu beweisen, daß Ramleh nicht das Ramathaim der Makkabäer, Arimathia des N. T. und Armathem des Onomast. seyn könne, weil Ramleh „das sandige", nicht „die Höhe" heiße und allen Nachrichten zufolge die Stadt erst im achten Jahrhunderte von den Khalifen gegründet worden sey; das ältere Rama oder Ramathaim müsse hiernach östlich von Lydda nach dem Gebirge zu gelegen haben (vgl. Rob. Paläst. 3, 251 ff.). Hr. v. Raumer bemerkt dagegen (S. 30.), in der Ebene könne auch eine niedrige Erhöhung, wie auch nach Robinson Ramleh auf einer solchen liege, schon ein Berg heißen, wie viele Orte des nördlichen Deutschlands zeigen, und die Erbauung durch die Muhamedaner könne füglich als bloße Restauration angesehen werden. Besonders glücklich aber ist die bei dieser Gelegenheit vom Hr. v. Raumer gegebene Vergleichung der Stelle Neh. 11, 33. 34. zu nennen. Dort werden nämlich nach einander aufgezählt: Rama, Githaim, Hadid, Neballat, Lod, Ono, lauter Orte, die nach verschiedenen Richtungen ganz nahe um Ramleh her liegen. Githaim lag nach dem Onomast. inter Antipatridem et Iamniam; Hr. v. Raumer vergleicht es mit dem auf Berghaus' Karte am Wege von Ramleh nach Jaffa angegebenen Gath, das aber gar nicht existirt; wir wissen also nur im Allgemeinen, daß es in der Gegend westlich von Lydda lag. Hadid ist bei Berghaus als Adida angesetzt, das aber gleichfalls nicht existirt, sondern

Digitized by Google

nur aus Josephus herübergenommen ist; es ist das von Scholz (S. 256.) genannte Chadileh, eine Stunde von Ramleh, dessen Lage wir aber noch nicht genauer kennen; Reballat ist wahrscheinlich Beit Nebâla (Scholz 256. Rob. 3, 239.), nordöstlich von Ramleh; Lod oder Lydda ist bekannt; Ono endlich, das Berghaus gleichfalls aufs Gerathewohl ohne Auctorität ansetzt, ist wahrscheinlich das bei Scholz 256. Rob. 3, 869. erwähnte Kefr 'Ana, nahe bei Lydda. Aus dieser Reihenfolge schließt nun Hr. v. Raumer nicht mit Unrecht, daß auch unter dem vorangestellten Rama nicht, wie man bisher glaubte, das bekannte Rama-Benjamin im Gebirge, sondern das nach den Makkabäern und Hieronymus in der Nähe von Lydda gelegene, nämlich Ramleh, zu verstehen sey, dessen Geschichte somit bis ins A. T. zurückdatiren würde. Entscheidend sind übrigens, wie Hr. v. Raumer selbst anerkennt, diese Gründe für das Alter von Ramleh nicht, doch machen sie dasselbe immerhin sehr wahrscheinlich. Wir fügen hier nur noch bei, daß für dasselbe auch noch der Umstand sprechen dürfte, daß in Ramleh frühzeitig christliche Kirchen, dem h. Kosmas und h. Cyriacus gewidmet, sich finden, die schon 200 Jahre nach der angeblichen Gründung der Stadt erwähnt werden. Ist wohl die Erbauung von mehreren christlichen Kirchen in einer neu gegründeten Muhamedanerstadt wahrscheinlich, scheint nicht vielmehr die Existenz derselben auf ein höheres Alter der Stadt hinzudeuten? Während der Römerzeit war Rama durch das nahe Lydda oder Diospolis in Schatten gestellt worden; als der Khalif Suleimân Lydda zerstörte, baute er dafür Ramleh, oder — so könnte man annehmen — erhob das erneuerte Rama als Ramleh zu dem Range, welchen vorher Lydda eingenommen hatte, das seitdem ungeachtet des kirchlichen Ansehens, welches es während der Kreuzzüge erlangte, nie wieder zu seiner früheren Bedeutung gekommen ist.

Digitized by Google

Der dritte Punkt, den wir hier noch anführen, ist Herrn von Raumer's scharfsinnige Bemerkung zu Nob. Wir setzen sie ganz her: „Nach Jes. 10, 30—32. müßte es zwischen Anathoth und Jerusalem liegen; dort suchte es Robinson vergeblich, gerade dort liegt aber El 'Isawiyeh. Ist dieß vielleicht Esaus- oder Edomsdorf? Doëg, der auf Saul's Geheiß die Priester und alle Einwohner in Nob ausrottete, wird wiederholt der Edomiter genannt. Sollte Nob wegen Doëg's des Edomiters Gräuelthat den Namen 'Isawiyeh erhalten haben?" Hiergegen ist, abgesehen von der Kühnheit der Hypothese, nur das zu erinnern, daß David von Gibea aus nach Westen zu über Nob nach Gath im Philisterland flieht, ohne daß er über Nob einen absichtlichen Umweg gemacht zu haben scheint; 'Isawiyeh aber liegt südlich oder südöstlich von Gibea. — Das in der Geschichte der Kreuzzüge eine Rolle spielende Beit Nûbah, östlich von Lydda, hält Robinson für das Bethannaba des Onomast., das nach Eusebius 4, nach Hieronymus aber 8 m. p. östlich von Lydda liege, und Herr v. Raumer stimmt dieser Ansicht bei. Sie ist aber sicher irrig; die beiden Namen sind zu sehr abweichend, und die Autorität des Eusebius ist auch hier der des Hieronymus vorzuziehen. Bethannaba ist nämlich das bei Scholz 256. Rob. 3, 239. genannte 'Annâbeh, das fast genau 4 m. p. südöstlich von Lydda liegt; Beit Nûbah dagegen dürfte eher das Nobe seyn, das nach Hieronymus in jener Gegend existirt zu haben scheint; vgl. Epitaph. Paulae p. 673. Ep. 86.

Auf das Städteverzeichniß läßt nun der Herr Verf. vier kleinere Abschnitte folgen, welche mehrere schätzbare Beobachtungen über die Verhältnisse der christlichen Bisthümer in Palästina während der Zeit der griechischen Kaiser enthalten. Vom Allgemeineren zum Besonderen fortschreitend schickt er zuerst eine kurze, aber sehr klare und lehrreiche Uebersicht über die Geschichte des Patriarchats Jerusalem und der ihm untergebenen Erz- und

Digitized by Google

Bisthümer voraus, in welcher er namentlich sehr dankenswerthe Aufklärungen über die kirchlichen Verzeichnisse jener Zeit, ihr Alter und gegenseitiges Verhältniß gibt. Wir wünschten dabei nur den Umstand noch ausdrücklich hervorgehoben zu sehen, daß, wie Robinson gezeigt hat (Paläst. 3, 413. Anm. 3.), mehrere dieser Verzeichnisse in ihrer jetzigen Gestalt spätere Zusätze oder Interpolationen und Veränderungen enthalten, was ihrer Echtheit im Uebrigen keinen Eintrag thut. Sodann stellt der Verf. zwei jener Verzeichnisse neben einander, um aus der gleichen Reihenfolge der Namen zu zeigen, daß mehrere Bischofssitze unter verschiedenen Namen vorkommen, nicht aber wirklich verschieden sind. So stehen sich parallel gegenüber: Lydda und Diospolis s. urbs Georgii, Beit Gerbein und Eleutheropolis, Ierecyntus und Iordanis, Caracha und Cyriacopolis (welches letztere zu Caracha sich verhält wie Areopolis zu Ar, oder Hierosolyma zu Jerusalem). Dieses folgenreiche Resultat in Betreff der Verzeichnisse liefert aber zugleich ein neues, glänzendes Zeugniß für die Richtigkeit der Beweisführung Robinson's, daß Eleutheropolis der griechische Name sey für das hebräische Betogabra oder Bethgubrin (Herr v. Raumer gebraucht die verdorbene Form Beit Gerbein), jetzt Beit Dschibrin. Daß in jenen Verzeichnissen Eleutheropolis und Beit Gerbein als Synonyma stehen, ist ein weiterer Beweis für die Identität, der fast einer ausdrücklichen Angabe derselben gleichkommt, und um so willkommener, da der Mangel einer solchen ausdrücklichen Angabe bei den alten Schriftstellern das Einzige ist, was der robinson'schen Nachweisung zu einer allseitigen Vollständigkeit etwa noch abgeht. Zu fernerem Ersatze dieses Mangels füge ich hier noch eine ausführlichere Betrachtung über die Namen der Stadt bei.

Die arabischen Schriftsteller des Mittelalters nennen den Ort bald Beit Dschibrin, bald Beit Dschibril, d. h.

Digitized by Google

Haus des Gabriel, wobei Robinson (2, 629. Anm. 2.) bemerkt, daß, da l und n im Arabischen häufig verwechselt werden, die Frage entstehen könne, ob Dschibrin nicht die ältere Form des Namens seyn möge, vielleicht in der Bedeutung: „Haus der Männer," wozu die griechische Form des Namens, *Βαιτογάβρα*, besser passe. Hierüber kann indeß keine Frage seyn: die in den römischen, griechischen und hebräischen Benennungen uns erhaltene ursprüngliche Form des Namens zeigt unwidersprechlich, daß das arabische Beit Dschibril nichts weiter ist als eine Corruption, sey sie nun bloß durch Verwechselung des l und n oder daraus entstanden, daß die Araber, unbekannt mit der appellativen Bedeutung des Namens, ihm eine Bedeutung geben wollten und so die nahe liegende Umwandlung in Dschibril vornahmen. Die verschiedenen alten Formen des Namens sind: *Βαιτογάβρα* (Ptolem.); Betogabri (Tab. Peut.); *Βαιδαγαύρη* (Acta Anan.); Beitgeberin, Beitgerbein (Notit. latin.); Bethgaberin (Benj. Tud.); Beth Gebrim (Will. Tyr.), und endlich das von Robinson nicht angeführte hebräische Beth Gubrin בית גוברין in schir Hascherim Rabba fol. 2. col. 4. Midrasch Coheleth fol. 102. col. 2. (vgl. Reland S. 641.). Ob es eine ältere Form mit der aramäischen Endung א als Singular gab, oder ob die Pluralform auf ין die einzig richtige sey, ist im Ganzen unwesentlich, wiewohl Letzteres wahrscheinlich ist. Jedenfalls aber kann darüber kein Zweifel entstehen, daß der Name „Männerhaus oder Männerstadt" bedeutet, vom Singul. גבר, Mann, mit dem Nebenbegriffe der Männlichkeit und Kraft, der im verbum גָּבַר und in den derivatis גִּבּוֹר und גְּבוּרָה deutlicher hervortritt. Die älteste Erwähnung des Ortes Betogabra ist die bei Ptolemäus, im zweiten Jahrhunderte; im J. 202 tritt schon der Name Eleutheropolis auf Münzen auf; aber die nachfolgende Erwähnung von Betogabra in der Tab. Peuting. zeigt, daß diese ältere Benennung noch allgemein in Umlauf war. Der erste Schrift-

Digitized by Google

steller, der Eleutheropolis erwähnt, ist Eusebius im Onomastikon, und von da an wird es oft erwähnt, jedoch immer in Beziehung auf seine kirchliche Bedeutung, als eine namhafte bischöfliche Stadt. Von der muhamedanischen Eroberung an tritt aber der alte Name Beth Gebrin wieder hervor, der ohne Zweifel immer im Munde des eingebornen Volkes geblieben war, und bis zur Zeit der Kreuzzüge war der Name und die Lage von Eleutheropolis so gänzlich vergessen, daß Cedrenus im 11. Jahrh. der Meinung war, es sey mit Hebron identisch gewesen. Der fremde Name Eleutheropolis war offenbar nur hauptsächlich im Gebrauche der Fremden, namentlich im kirchlichen Gebrauche, nachdem im vierten Jahrhundert der griechische Einfluß überwiegend und Palästina von einer Menge fremder Geistlichen und Mönche überschwemmt worden war; er verschwand wieder mit dem Aufhören dieses griechisch-kirchlichen Einflusses unter der muhamedanischen Herrschaft; der alte einheimische Name aber gelangte wieder zu alleiniger Geltung. Die Frage über die Entstehung des Namens Eleutheropolis läßt Robinson unbeantwortet, indem er nur kurz äußert, daß, wie Reland richtig bemerke, dieser Name dem Orte von den Römern wahrscheinlich zu Ehren der Freiheit beigelegt worden sey, gerade wie bei Nikopolis, Diospolis zu Ehren des Siegs u. s. w. Allein dieser Erklärung des Wortes widerspricht die Form desselben entschieden. Ἐλευθερόπολις oder Ἐλευθεροῦπολις oder Ἐλευθερώπολις (diese drei Formen kommen vor) kann nicht von ἐλευθερία herkommen, wie Nikopolis von νίκη; in diesem Falle müßte es vielmehr Eleutheriopolis heißen. Bei den mit πόλις zusammengesetzten Wörtern läßt sich als Regel beobachten, daß die Endungen ων, ου und ος, η, α kurzweg in ο verwandelt werden, während das ι von ιος oder ια, wie es denn grammatisch nicht anders möglich ist, nie weggeworfen wird, daher Theodosiopolis, Heliopolis, Alexandriopolis, Axio-

Digitized by Google

polis u. a.; nirgends aber hat in Zusammensetzungen, wo vor polis ein bloses o steht, wie Helenopolis, Nikopolis, Eudoxopolis, das erste Wort ursprünglich die Endung auf ιος oder ια. Eben so wenig aber kann Eleutheropolis „die freie Stadt" heißen, ἐλευθέρα πόλις; dieß zeigen die Formen Ἐλευθερούπολις und Ἐλευθερώπολις, aus denen deutlich hervorgeht, daß die erste Hälfte des Wortes ein Genitiv ist. Es kann somit nur von ἐλεύθερος herkommen und „die Stadt der Freien" heißen, und dieß ist, wie wir zuversichtlich behaupten, nichts Anderes als eine Uebersetzung des hebräischen Namens Beth-Gebrin. Das semitische גבר und das griechische ἐλεύθερος sind nur emphatische Ausdrücke für denselben allgemeinen Begriff, letzterer charakteristisch griechisch-römisch, ersterer orientalisch. Zur Wahl des griechischen Namens mag noch die Art seiner Entstehung wesentlich beigetragen haben. Der Name findet sich zuerst, wie schon erwähnt, auf Münzen der Stadt vom J. 202 und 203, der Kaiserin Julia, Gemahlin des Septimius Severus, gewidmet. „Der Kaiser war um diese Zeit," sagt Robinson (2, 676.), „in Palästina gewesen und hatte verschiedenen Städten Privilegien und Immunitäten zukommen lassen; unter ihnen scheint Eleutheropolis die kaiserliche Gunst genossen und so seine Dankbarkeit bezeugt zu haben." Es wird sich nun nichts Erhebliches gegen die Vermuthung einwenden lassen, daß gerade bei dieser Veranlassung der Name Eleutheropolis angenommen wurde, der ebensowohl eine griechische Uebersetzung des ursprünglichen Namens, als zugleich eine schmeichlerische Dankbarkeitsbezeugung war; aus dem „Hause" oder der „Stadt der Männer" wurde eine Stadt der Männer im griechischen Sinne des Wortes, d. h. der freien Männer. Ein ähnliches Beispiel der Annahme eines neuen Namens bei ähnlicher Veranlassung ist der Name von Sichem: Neapolis, der zu Vespasian's Zeit entstand; sie nannte sich nach diesem ihrem Wohlthäter: Flavia Neapolis, ge-

Digitized by Google

rade wie Eleutheropolis sich auf Münzen auch Lucia Septimia Severiana nannte. — Somit ist nicht nur die Stadt dieselbe, sondern auch ihre Namen sind identisch.

Ueber die merkwürdigen Aushöhlungen, welche Robinson in der Gegend von Eleutheropolis oder Beit-Dschibrin fand, und deren Entstehung und Bestimmung ihm räthselhaft blieb, hat Herr v. Raumer am Schlusse seiner kleinen Schrift eine kurze Abhandlung gegeben, worin er das Seltsame jener Erscheinung durch Vergleichung mit den von ihm selbst untersuchten Kalksteinbrüchen bei Nanterre unweit Paris vollständig aufklärt. Die höchst interessante Nachweisung der Uebereinstimmung führen wir hier nur als einen Beweis an, wie sehr Hr. v. Raumer durch seinen geübten geologischen Blick zu einer richtigen Auffassung der ganzen Gebirgsnatur des gelobten Landes ausgerüstet ist.

Aus obigen Ergebnissen der kirchlichen Notit. folgert Hr. v. Raumer weiter auch die Identität der gleichfalls in den Verzeichnissen sich gegenüberstehenden Orte Legio und Maximianopolis (in der großen Ebene Jesreel oder Esdrelon), welche er noch im Besondern durch Vergleichung der alten Distanzangaben über Maximianopolis mit der Position von Ledschun = Legio auf der robinson'schen Karte zu begründen sucht. So weit stimmen wir ihm vollkommen bei und fügen für diese Identität noch folgende Gründe bei. Es ist zuvörderst auffallend, daß Legio außer in einigen kirchlichen Verzeichnissen nur im Onomastikon des Eusebius und Hieronymus aufgeführt ist, und zwar offenbar als ein bedeutender und wohlbekannter Ort, nach welchem sie die Lage mehrerer andern Orte jener Gegend bestimmen, und daß dagegen die Notiz über Hadad-Rimmon = Maximianopolis (s. nachher) sich nur in des Hieronymus Commentar zu den Propheten findet, wo seine geographischen Angaben überhaupt weit weniger zuverlässig sind, als die im Onomastikon, während hinwieder-

Digitized by Google

um Eusebius nichts von Maximianopolis, sondern nur von Legio weiß, dagegen das ihm gleichzeitige Itinerar. Hierosol. Maximianopolis nennt. Ferner ist es bemerkenswerth, daß in allen kirchlichen Verzeichnissen von Palästina, wie Hr. v. Raumer richtig beobachtet hat, entweder Legio oder Maximianopolis genannt ist, nie beide nebeneinander, in den Concilienacten dagegen nur das letztere. Um des letztern Umstandes willen hat Robinson (3, 413. Anmerk. 3.) der Stadt Legio das Bisthum abgesprochen, wie wir sehen werden, mit Unrecht. Daß aber zwei solche bedeutendere Städte und Bischofssitze in unmittelbarer Nachbarschaft gleichzeitig bestanden haben sollten, ist ganz undenkbar. Nehmen wir nun dazu das Resultat des Hrn. v. Raumer aus den kirchlichen Verzeichnissen und aus der Vergleichung der Distanzangaben, so kann über die Identität der beiden Namen in der That wenig Zweifel mehr obwalten.

Nach Hieronymus war nun aber Maximianopolis der neue Name für das biblische Hadad-Rimmon; Hr. v. Raumer verwirft demgemäß die neuerdings vermuthete Identität von Legio mit dem biblischen Megiddo und hält somit Legio = Maximianopolis für das alte Hadad-Rimmon. Hierin können wir ihm nun aber nicht mehr beistimmen, wir halten vielmehr an der Identität von Legio und Megiddo fest. Der Recensent von des Verf. Palästina hatte dieselbe zuerst in Anregung gebracht, und Robinson war hierin unabhängig mit ihm zusammengetroffen. Ersterer führt die parallelen Benennungen: Ebene Megiddo und campus Legionis, letzterer außerdem die häufige Zusammenstellung der Namen Thaanach und Megiddo (jetzt Ta'annuk und Ledschun nahe bei einander) als Grund für die Identität an. Zu diesen ziemlich starken Gründen kommt aber noch ein etymologischer, der unseres Wissens noch nie bemerkt wurde. Schon Gesenius erklärt Megiddo, מְגִדּוֹ, für ein Derivatum von גָּדַד mit der Ab-

Digitized by Google

leitungssylbe ī und dem Mem locale, wonach es einen Ort, „wo sich Schaaren aufhalten," zu bezeichnen scheine; dabei denkt er noch nicht an Legio. Es kann aber kaum einem Zweifel unterliegen, daß Legio nichts Anderes ist, als eine römische Uebersetzung von Megiddo, wie Parembolae von Mahanaim, Petra von Selah, Eleutheropolis, wie wir gezeigt haben, von Beth-Gebrin. Daß das Stillschweigen des Eusebius und Hieronymus kein Gegengrund sey, hat Robinson treffend daraus nachgewiesen, daß sie überhaupt gar nichts von Megiddo wußten. Nicht zu übersehen aber ist, daß sich nur bei dieser Annahme der Identität von Legio und Megiddo die Erscheinung von zwei römisch-griechischen Namen (Legio und Maximianopolis) für einen einheimischen Ort befriedigend erklären läßt, welche sonst einen nicht ungegründeten Einwurf gegen Hrn. v. Raumer's Entdeckung abgeben könnte. Nur wenn Legio auch dem Namen nach ganz dasselbe ist wie Megiddo und diesen Namen so verdrängt hat, daß schon zu Eusebius' Zeit gar keine Erinnerung mehr davon übrig war, ist die Entstehung des neuen Namens Maximianopolis nicht mehr befremdend. Hingegen ist es im Ganzen gleichgültig, ob der Name Legio, der bei Josephus noch nicht vorkommt, schon nach dem ersten jüdischen Kriege oder zu Hadrian's Zeit oder bei einer andern Veranlassung aufkam, da sich beim Mangel aller Nachrichten hierauf nichts bauen läßt. — Die Geschichte dieser Namen ordnet sich uns nun folgendermaßen. Megiddo (bei Herodot: Magdolon) kommt zuletzt bei Josephus vor; zu Eusebius' Zeit ist der Name schon so vergessen, daß das Onomastikon gar keinen Versuch macht, die Lage des Ortes zu bestimmen; nur der Name campus Mageddon findet sich noch bei Hieronymus, aber nur aus der Bibel herübergenommen. Unter dem übersetzten Namen Legio, später nach dem Kaiser Maximinian (286—306) auch Maximianopolis genannt, blieb die Stadt, wie früher unter dem

Digitized by Google

Namen Megiddo, der Hauptort des westlichen Theils der großen Ebene, schon durch ihre Lage an einer Haupt- und Militärstraße begünstigt. Sie erlangte auch kirchliche Bedeutung, als sie ein Bischofssitz wurde, was zu Eusebius' Zeit wohl noch nicht der Fall war; auch scheint sich damals der neue Name Maximianopolis, der fortan hauptsächlich im kirchlichen Gebrauche, also bei den fremden Geistlichen üblich war, noch nicht völlig festgesetzt zu haben. Mit dem griechisch-kirchlichen Einflusse verschwand er auch wieder, und der an die Stelle des alten einheimischen Namens Megiddo getretene, Legio, erhielt sich auch im Munde der Eingebornen, gerade wie der herodianische Name Cäsarea Philippi unterging, dagegen der gleichfalls nicht orientalische Name Paneas dennoch auch im Gebrauche des Volkes blieb.

Wenn nun aber Legio = Maximianopolis mit Megiddo identisch ist, was ist von der Notiz des Hieronymus zu halten, nach welcher Maximianopolis das alte Hadad-Rimmon seyn soll? Wir erklären sie unbedenklich für eine ungegründete Hypothese, so vergänglich auch dieser Ausweg auf den ersten Anblick erscheinen mag. Wie schon angegeben wurde, ist im Onomastikon weder Hadad-Rimmon noch Maximianopolis erwähnt; ebenso in den eigenen Schriften des Hieronymus weder Megiddo noch Legio. Jene Notiz nun findet sich in Hieronymus Commentar zu Zachar. 12. und lautet vollständig: Adad Remmon, pro quo LXX. transtulerunt Ῥοῶνος, urbs est iuxta Iezraëlem, quae hoc olim vocabulo muncupata est et hodie vocatur Maximianopolis in campo Mageddon; außerdem bemerkt er noch zu Hos. 1.: diximus Iezraëlem, quae nunc iuxta Maximianopolin est. Vergleichen wir die sonstigen geographischen Angaben des Hieronymus in seinen Commentaren, wie zu Jes. 10. über Nob, Micha 1., Jerem. 25. Gath, Ezech. 47, 10. En-Eglaim, Obadj. 1. Gebalene, 1 Mos. 14, 18. Salem u. a., so läßt sich in den meisten Fällen leicht er-

Digitized by Google

kennen, ob sie auf genauer Kenntniß beruhen, oder nur ungefähre Vermuthungen, aus der zu erklärenden Stelle selbst geschöpft, sind. Dieß ist z. B. bei Nob, Gath, En-Eglaim sicher der Fall, und auch unsere Stelle über Hadad-Rimmon gehört unverkennbar dahin. Zu Hieronymus' Zeit waren die wichtigsten Orte jener Gegend Jesreel und Maximianopolis; andere erwähnt er nicht; von der Lage Megiddo's hat er keine Ahnung, und auch der Name campus Mageddon ist ihm nur von der Bibel her bekannt; es ist somit sehr erklärlich, daß er zu Zach. 12, 11. bei Gelegenheit der „Klage zu Hadad-Rimmon" ohne Bedenken letzteres mit Maximianopolis identificirt. Daß es eine bloße, aus dem Texte gezogene Vermuthung ist, zeigt schon der conforme Ausdruck: Maximianopolis in campo Mageddon, vergl. „Hadad-Rimmon im Felde Megiddo." Maximianopolis hatte gerade diejenige Lage und Bedeutung, wie nach seiner aus jenem Texte geschöpften Ansicht Hadad-Rimmon etwa sie gehabt haben mußte. Ich wiederhole es: von Megiddo wußte er gar nichts Näheres, und es kam ihm daher nicht in den Sinn, daß Maximianopolis = Legio eben so gut zu Megiddo passen könnte, als es ihm bei Gelegenheit der Erklärung von Zach. 12. zu Hadad-Rimmon zu passen schien, wie überhaupt die Anwandlungen von historischer Kritik und Vergleichung der verschiedenen Stellen bei ihm selten sind. Nach 2 Kön. 23, 29. 2 Chron. 35, 24. fiel die Schlacht zwischen Pharao Necho und Josia bei Megiddo vor; das unbedeutendere, sonst nirgends erwähnte Hadad-Rimmon lag ohne Zweifel nahe dabei, wo? wissen wir nicht genauer; die Klage bei Hadad-Rimmon verhält sich wohl zu der Schlacht bei Megiddo (mutatis mutandis) etwa wie die Schlacht bei Gaugamela zu der bei Arbela.

Daß Maximianopolis und Caparcotia nicht verglichen werden können, hat Robinson 3, 792 f. hinreichend dargethan, so wie daß Caparcotia kein Bischofsitz war. Wir

Digitized by Google

zweifeln nicht daran, daß er Hrn. v. Raumer's scharfsinniger Entdeckung der Identität von Legio und Maximianopolis seinen Beifall geben, aber eben so wenig, daß auch Hr. v. Raumer der Modification, welche sein Resultat durch obige Ausführung erfährt, beipflichten werde.—

Wir betrachten nun nur noch die Abhandlung über Apostelgesch. 8, 26. etwas ausführlicher. Herr v. Raumer hatte sich in Bezug auf den Ort der Taufe des Kämmerers durch Philippus der ältern Tradition angeschlossen, welche dieselbe nach dem bekannten Bethzur nördlich von Hebron verlegt, wonach also der Kämmerer die Straße von Jerusalem über Hebron nach Gaza eingeschlagen hätte. Robinson bemerkte dagegen kurz, daß die alte Straße von Jerusalem nach Gaza nicht über Hebron, sondern über Eleutheropolis gehe, und daß die Straße von Jerusalem nach Hebron keine Fahrstraße gewesen sey. Diese Einwendungen sucht nun Hr. v. Raumer zu widerlegen, indem er sie als hypothetisch darstellt und für die Richtigkeit der traditionellen Annahme neue Gründe beibringt. Dessenungeachtet zweifeln wir keinen Augenblick, daß Robinson im Allgemeinen Recht hat. Wenn er sagt (2, 748.): „vor Alters scheint es noch zwei directere Straßen gegeben zu haben" (nämlich als die über Hebron und die über Ramleh), so ist hier das „scheint" (it seems oder it appears? Beides hat Robinson's Uebersetzer nicht unterschieden) eine sehr bescheidene englische Redensart, statt deren allerdings eine ganz zuversichtliche Sprache am Platze gewesen wäre. Denn daß die Hauptstraßen von Jerusalem nach Askalon und Gaza über Eleutheropolis gingen (und nicht etwa, was sich auch von selbst versteht, über Hebron oder Ramleh), das hat Robinson vollständig genug bewiesen (vgl. 2, 672 ff. 751 ff.). Ob diese Straßen Fahrstraßen waren, darauf kommt es zunächst gar nicht an; das Fahren war Ausnahme (der Kämmerer ein Aethiopier, also parallel den ägyptischen Wagen Joseph's), und jedenfalls konnte

Digitized by Google

jede Römerstraße auch als Fahrstraße gelten. Aus dem heutigen Zustande der Straßen aber wird sich im Einzelnen nicht immer mit Sicherheit schließen lassen, ob sie früher befahren wurden oder nicht; wie viele Römerstraßen gab es dort wie überall, von denen nur noch streckenweise Spuren vorhanden sind! — Hr. v. Raumer behauptet ferner, Robinson's Annahme verstoße gegen die Schriftworte, denen zufolge Philippus „gegen Mittag" ziehen sollte „auf den Weg, der hinabführt von Jerusalem gen Gaza." Dieses „gegen Mittag" zeige deutlich, daß nur der Weg über Hebron gemeint seyn könne, denn kein anderer laufe von Jerusalem gegen Mittag. Allein Philippus erhielt ja nicht in Jerusalem, sondern in Samaria den Befehl, sich „gegen Süden" zu wenden, die Worte beziehen sich also keineswegs auf die Richtung der Straße von Jerusalem nach Gaza, sondern auf die von Samaria aus von ihm zu nehmende allgemeine Richtung; mit Recht wird daher nach κατὰ μεσημβρίαν ein Komma gesetzt. Ob Philippus von Samaria aus den Weg über Jerusalem nahm, ist nicht gesagt, und es läßt sich eher denken, daß er die Stadt vermieden haben werde, aus der er der Verfolgung wegen erst hatte fliehen müssen und in die er auch nachher nicht wieder zurückkehrte. Warum steht überhaupt Gaza als Ziel des Weges von Jerusalem an? Zu Gaza stand der Auftrag des Philippus in keiner Beziehung; es hätte ihm genügen können zu wissen, daß er den Kämmerer zwischen Jerusalem und Hebron treffen werde, wenn diese Straße gemeint wäre. Es heißt aber schlechthin ἐπὶ τὴν ὁδόν, die Straße, d. h. die nächste, gewöhnliche, an welche Jedermann zuerst denkt, so lange keine nähere Bestimmung gegeben ist, und daß diese keine andere ist, als die über Eleutheropolis, das bedarf keines Beweises. Wenn Hieronymus die h. Paula „per viam veterem, quae ducit Gazam," von Bethlehem nach Bethsur und Hebron kommen läßt, so beweist das weiter nichts, als daß er die

Digitized by Google

Richtigkeit der Tradition über Bethzur unbedingt annahm; denn das quae ducit Gazam ist eben mit Bezug auf diese Tradition aus Apostelg. 28, 26. herübergenommen und ist keine selbständige historische Notiz. Ohnehin durfte Paula, da sie einmal in Bethlehem war, vor den heiligen Orten Bethzur und Hebron nicht vorbeigehen. Die völlige Abhängigkeit des Hieronymus von der Tradition in diesem Punkte bewähren auch seine Worte: et apostolorum acta referunt eunuchum — in hoc (!) esse baptizatum. Somit kann sein Zeugniß kein Gewicht haben, da er gerade aus der Tradition schöpft, um deren Prüfung es sich handelt, also nicht über ihr, sondern unter ihrem Einflusse steht. Dasselbe gilt auch vom Itinerar. Hierosol. — Die Frage über das αὕτη ἐστὶν ἔρημος lassen wir dahingestellt und bemerken nur, daß diese Worte nicht mit Hrn. v. Raumer (Paläst. S. 191. Anm. 181 f.; vgl. Beitr. S. 49: „durch die Wüste Juda") zu Gunsten jener Tradition so erklärt werden dürfen, daß die Straße „wüste" geheißen habe, weil sie durch einen Theil der Wüste Juda ziehe. Die Wüste liegt ganz östlich von der Straße nach Hebron und berührt sie gar nicht, folglich kann diese nicht nach jener genannt seyn.

So viel über die scheinbaren Gründe für Bethzur als Taufort. Dagegen aber spricht außer dem aus Obigem gewonnenen Resultate noch Folgendes: 1) Bethzur ist ein in der israelitischen Geschichte wohlbekannter Ort, der in der Makkabäerzeit als Grenzfestung der Juden gegen die Edomiter oder Idumäer eine große Rolle spielt. Wäre die Stelle der Taufe hier gewesen, so würde der Ort sicher genannt seyn; das argumentum e silentio hat hier seine volle Berechtigung. 2) Südlich von Bethzur in Hebron und dem ganzen südlichen Theile von Judäa wohnten damals die Edomiter, daher derselbe 1 Makk. 4, 29. Mark. 3, 8., so wie bei Josephus und allen Späteren Idumäa heißt. Warum sollte der Kämmerer, ein Judengenosse oder wenigstens Judenfreund, den Weg über

Digitized by Google

Hebron durch das Gebiet der Idumäer eingeschlagen haben, die zwar, durch die Makkabäer gezwungen, Judengenossen geworden waren, aber immer ein unruhiges Räubervolk blieben, — einen Weg, den die Juden gewiß, ohnehin da er nur ein Umweg war, immer vermieden? 3) Als Philippus dem Kämmerer entschwunden war, „wurde er gefunden (oder: fand sich) gegen Asdod hin", εὑρέθη εἰς Ἄζωτον. Nahm etwa der Geist den Philippus am Schopfe, wie jener Engel in der Apokryphe den Habakuk, und führte ihn von Bethzur an über das ganze Gebirge und die Niederung hinüber nach Asdod? Eine so abenteuerliche Annahme würde in der That der heil. Schrift wenig Ehre anthun, denn die Wunder der Schrift sind ganz andere als die der Legende. Die Worte εὑρέθη u. s. beweisen vielmehr klar genug, daß beide schon in der Niederung waren, ungefähr in der Breite von Asdod, und daß Philippus, ohne zu wissen wie (daher εὑρέθη), von dem Kämmerer weg gegen Asdod hinkam. Hiernach kann die Stelle der Taufe auch nicht wohl in der Gegend des Tell el Hasy seyn, wie Robinson vermuthen möchte; dieß wäre schon zu weit südlich. Jedenfalls aber war sie in der Niederung.

Bethzur als den Taufort anzunehmen, widerspricht somit der h. Schrift, so wie aller historischen Wahrscheinlichkeit so völlig, daß man die Entstehung jener Tradition kaum begreift, was freilich bei den meisten Traditionen der Fall ist.

Auf die übrigen Abschnitte der „Beiträge" näher einzugehen, gestattet uns der Raum nicht; auch sehen wir uns nicht ungerne des ferneren Widerlegens enthoben, denn wir vermögen den dort vorgetragenen Ansichten Hrn. v. Raumer's auch nicht in Einem wichtigen Punkte beizustimmen. Im Einzelnen nur Folgendes. Was den Zug der Israeliten betrifft, so halten wir Hengsten-

Digitized by Google

berg's und Robinson's Erklärung desselben für die einzig richtige; denn Hrn. v. Raumer's Ansicht steht und fällt mit dem aus Josephus geschöpften Grundirrthume, daß die Israeliten von Heliopolis ausgezogen seyen, und wird auch außerdem von einer Menge von Gegengründen getroffen. Die Abhandlung über Petra hat unseres Wissens Robinson's Nachweisungen nicht im Geringsten widerlegt; noch weniger können wir in den Erörterungen über einzelne Punkte der Topographie von Jerusalem einen neuen, wesentlichen Beitrag zur Lösung der Schwierigkeiten erkennen. Wir gedenken, anderswo letzteren Gegenstand ausführlicher zu besprechen; hier bemerken wir nur so viel, daß es uns unbegreiflich ist, wie Hr. v. Raumer gegen das klare und unzweideutige Zeugniß von 1 Makkab. 13, 50—52. 14, 36. 37. wiederholt behaupten kann, die Erzählung des Josephus von der Zerstörung und Abtragung der syrischen Akra widerspreche dem Berichte der Makkabäer nicht, zumal nachdem längst schon Crome in seinem Artikel „Jerusalem" in Ersch's und Gruber's Encyklopädie, Thl. XV. S. 291 ff. den Widerspruch erschöpfend nachgewiesen hat, eine Abhandlung, die Hrn. v. Raumer ganz unbekannt geblieben zu seyn scheint. Dort ist bewiesen, daß die syrische Akra in der „Davidsstadt" lag, und daß die „Davidsstadt" in den Makkab. wie im A. T. nichts Anderes ist als der Zion (und keineswegs ganz Jerusalem bezeichnet), daß „Berg Zion" im 1. Buche der Makkab. nur den Tempelberg im Gegensatze gegen die Davidsstadt bezeichnet, und daß Josephus die ganze Geschichte der Stadt in dieser Periode völlig mißverstanden und verdreht hat. Daß das heilige Grab „zu den zweideutigen Punkten gehöre," müssen wir nach den trefflichen Untersuchungen von Crome und Robinson aufs bestimmteste leugnen und halten die Unechtheit für genugsam erwiesen; endlich die Burg Antonia anlangend, hat Herr v. Raumer nach unserer Ueberzeugung durch seine

Digitized by Google

nach der allgemeinen Angabe des Josephus entworfene Zeichnung die Frage ihrer Entscheidung um nichts näher gebracht; denn das Schwierige ist nicht, zu wissen, wie sich nach Josephus die Sache verhalten habe, sondern wie sich des Josephus Bericht mit dem Terrain des Ortes, das wir ja kennen, vereinigen lasse. Wie es aber komme, daß da, wo nach Josephus der Fels der Antonia gestanden haben soll, jetzt ein Abhang und ein Thal ist, und zwar mit den deutlichsten Zeichen, daß es im Allgemeinen von jeher so gewesen, das hat uns Hr. v. Raumer nicht erklärt. Daß des Josephus Beschreibung von Jerusalem in den allgemeinen Umrissen zutreffe, hat noch Niemand bezweifelt; die Unmöglichkeit dagegen, in seinen Angaben über einzelne Punkte die doch so scharf ausgeprägten Züge des Terraincharakters der Stadt wiederzuerkennen und so seinen Bericht aus der Wirklichkeit zu erklären, hat schon Crome zur Genüge dargethan. Nach allem diesem sollte man nicht leugnen, daß der Schlüssel zum rechten Verständniß und zur Kritik der einzelnen Angaben des Josephus noch nicht gefunden ist, obwohl vorauszusehen ist, daß das Endergebniß wohl nicht zum Ruhme seiner Treue und Klarheit im Einzelnen ausschlagen wird.

Ich schließe diese Besprechung der vorliegenden Schrift mit dem Wunsche, daß der hochgeschätzte Hr. Verf., der in der Vorrede meines Namens erwähnt hat, den hier offen erhobenen Widerspruch nicht als einen „persönlichen Angriff" ansehen oder anders als aus dem Streben erklären möge, in allen Fällen unumwunden der Wahrheit, auch wo sie polemisch werden muß, zu dienen, wovon ich mich durch die Achtung vor seinen Verdiensten, namentlich um die biblische Geographie, die Niemand bereitwilliger anerkennen kann, nicht abhalten lassen durfte. Die Errungenschaft der neuesten Zeit nach ihrem vollen Werthe und in ihrem ganzen Umfange zu benutzen und von ihr

Digitized by Google

aus weiter zu schreiten, ist — dieß wollte ich nachweisen — die Aufgabe, welche der jetzige Standpunkt der Wissenschaft stellt: möge auch Hr. v. Raumer in diesem Sinne fernerhin seine reichen Kräfte zur Förderung einer Sache verwenden, welche in neuerer Zeit zuerst der Vergessenheit und Verwahrlosung entrissen zu haben, für immer ihm zum hohen Ruhme gereicht.

Groß.

Digitized by Google

Anzeige-Blatt.

Kleine Folge von Briefen zwischen Dr. Karl Schildener, Prof. in Greifswald, und Dr. Theodor Schwarz, Pastor zu Wieck auf der Insel Rügen. Herausgegeben von einem beiderseitigen Freunde. Hamburg und Gotha, 1844, bei Friedrich und Andreas Perthes. 102 S. 8. (12 gGr.).

Ein Buch, das man gern liest, dessen durchaus edler Geist und Inhalt auf eigenthümliche Weise anspricht. Die beiden Briefsteller, Freunde aus den akademischen Jahren her, ergehen sich aphoristisch nach den mehrfachen Richtungen hin, von denen ihr Leben bewegt gewesen ist, nicht ohne jedesmal Interesse für die berührten Gegenstände zu erregen, aber ohne sie zu erschöpfen. Der erstere ist Jurist, beide aber begegnen sich in dem Interesse für die Kunst, über welche sie in einigen Briefen reden; beide haben Fichte gehört, dem ein paar Blätter der Erinnerung gewidmet sind; der eine erzählt außerdem ein Zusammensein mit Schiller an dem Sylvesterabend des scheidenden Jahrhunderts, und beiden wieder liegt auf gleiche Weise die Religion am Herzen. Den Gedanken, welche sie in dieser Beziehung aussprechen, wird man vielleicht nirgends ohne Weiteres beifallen; dem Juristen fehlt es außerdem an genauer Bekanntschaft mit dem Stande der theologischen Wissenschaft; Vieles aber trifft auf bedeutende Punkte dessen, was die Zeit bewegt, und nie ohne tiefere Anfassung. Einiges heben wir für unsere Leser aus, indem wir uns in geziemender Pietät gegen das Alter der beiden Verf. mit diesen wenigen Andeutungen begnügen.

„Wie das Volk" — sagt Herr Prof. Sch. in dem ersten Briefe — „uns die ersten Bedürfnisse der Leibesnahrung und Bekleidung bereitet, so befestigt und sichert es auch unsern Religionsglauben. Wirft man einen Blick auf das Leben der höheren und gebildeteren Stände, so nimmt man leicht wahr, daß sie überall etwas voraussetzen, das

Digitized by Google

sie nicht haben und sich nicht geben können; sie sind wie die Blüthen eines Baumes, deren schönes Leben in Stamm und Wurzel begründet ist. Wo aber wird wohl das Volk in dieser seiner Wirksamkeit aufgefaßt? Wo als Ergänzung und Befestigung des religiösen Glaubens und Lebens der Gesellschaft geehrt?"

„Ein echtes Bibellesen" — äußert Herr Pastor Schw. S. 11 — „reicht mit seiner evangelischen Erkenntniß weit über alle Operationen des zerlegenden und beschränkenden Verstandes hinaus". (S. 14.) „Gewiß ist es eine dringende Aufgabe für den evangel. Prediger, das Volk die Bibel als Gottes Wort, welches unergründlich ist, doch daraus Alle Leben und Wahrheit schöpfen können, mit frommer Andacht lesen zu lehren". — — (S. 59.) „Das wollen aber die höheren Stände noch immer nicht begreifen, weil sie zu wenig volksthümlich gebildet sind und daher auch die Volksreligion nicht die ihrige nennen mögen. Vielmehr bilden sie sich ihre eigene Religion aus, welche denn auch ihren eigenen Gott hat, welcher ebendeßhalb nicht der wahre ist, sondern nur ein Gedankending, den ein jeder von ihnen, oft ohne es zu wissen, sich zustutzt, sowie es ihm am bequemsten ist, und ihn reden läßt, sowie die Ohren ihm jucken" —. (S. 70.) „Unser protest. Glaube hat sich seit 50—60 Jahren durch die rationelle Richtung der begabtesten Prediger fast Alles wegprotestiren lassen, darin das arme Menschenherz eine warme Stätte findet, und wurde dafür zum Ersatze mit der sogenannten natürlichen Religion in tugendhaften Betrachtungen und reflectirender Verstandesoperation abgefunden. Von daher stammt die Oede in der protest. Kirche" u. s. w.

Bröcker, J. P. C., Der evangel.-christl. Gemeindegottesdienst aus der Schrift entwickelt. Hamburg und Gotha, Fr. und Andr. Perthes. 5½ B. 8. ⅓ Thlr.

Obgleich zunächst durch die Bewegungen veranlaßt, die unter der holsteinschen Geistlichkeit wegen einer neuen Kirchenagende entstanden sind, hat diese Schrift doch ein allgemeineres Interesse, weil sie eine tiefere schriftgemäße Auffassung der dem evangel. Gottesdienste zu Grunde liegenden Idee vermittelt. Da der christl. Gottesdienst nur eine Aeußerung des christl. Gemeinlebens ist, dieses aber in Christus sein Urbild und im alten Bunde sein Vorbild hat, so weist der Verf. zuerst die Elemente des gottesdienstlichen Lebens in der vorbildl. Gemeinde und sodann im Urbilde, der Offenbarung Christi, nach. Es stellt sich hierauf als Wesen der christl. Gemeinde ihre durch Christus begründete Heiligung zum steten Dienste Gottes heraus und als Wesen des christl. Gemeindegottesdienstes die gemeinsame Darstellung und Erhaltung dieser Heiligung zum priesterlichen, prophetischen und königlichen Handeln. Die Form des Gottesdienstes anlangend, verlangt B. für die agenda wie für die confitenda einen bestimmten Ausdruck des christl. Gemeindebewußtseyns und für den Vermittler des Handelns (Pastor) die Darstellung des gemeinsamen, aber doch auch eigenen Glaubens. In der Gegenwart findet der Vf. eine große Auflösung des Gemeinsamen, aber auch viele Kräfte, ein neues gemeinsames Leben zu constituiren.

Digitized by Google

Martensen, Dr. H., Die christliche Taufe und die baptistische Frage. Hamburg und Gotha, Fr. und Andr. Perthes. 5⅔ B. 8. ⅓ Thlr.

Eine vom Standpunkte des christl. Bewußtseyns aus mit Scharfsinn und Gelehrsamkeit unternommene Rechtfertigung der Kindertaufe, nicht sowohl aus der heil. Schrift, die nur eine Missionstaufe erwähnen könne, als vielmehr aus dem Wesen der Taufe selbst, als des Anfanges der Erlösung Christi, wobei er den Einzelnen sich assimilirt, den Geist des später mit Freiheit sich entwickelnden Glaubens ihm mittheilt und nur einen allgemeinen Trieb zum Reiche Gottes voraussetzt, so daß auch die Taufe Erwachsener nur eine Kindertaufe ist. Zur siegreichern Bekämpfung des Baptismus wird die Taufe im Verhältnisse zur Prädestination, Wiedergeburt und Confirmation betrachtet und hiernach als Eintritt des ewigen Rathschlusses Gottes in der Zeit und Begründung der realen Immanenz der göttlichen Gnade, die Confirmation aber als selbstständige Aneignung der Taufgnade aufgefaßt. So reich auch die Schrift an Belehrungen ist über Wesen des Kinderglaubens, Apokatastasis, Nothwendigkeit der Taufe zur Seligkeit u. s. w., so dürften doch die Bedenken der Baptisten dadurch keineswegs beseitigt seyn.

***K. Wieseler* (Lic. und Privatdocent in Göttingen), Chronologische Synopse der vier Evangelien. Ein Beitrag zur Apologie der Evangelien und evangelischen Geschichte vom Standpunkte der Voraussetzungslosigkeit. Hamburg. 1843. Perthes. (2⅔ Thlr.).**

Wenn der zweideutige Name der Voraussetzungslosigkeit das wirkt, was uns hier dargeboten wird, so dürfen wir uns wohl mit ihm befreunden. Es sind äusserst sorgsame und gründliche chronologische Untersuchungen über die grundlegenden chronologischen Data der evangelischen Geschichte, namentlich über die Zeit der Geburt Jesu, seiner Taufe, die Dauer seiner öffentlichen Wirksamkeit, die Gefangennahme des Täufers und die Zeit des Todes Jesu. Vor Allem Geburt und Tod Jesu sind chronologisch hiedurch so ins Klare gebracht worden, wie noch nie, und können wir auch nicht dem Gange des Verfassers und seinen Resultaten allenthalben im Einzelnen folgen, so wollen auch wir doch zu den Ersten gehören, die sein hohes exegetisch-chronologisches Verdienst rühmen.

(Aus Rudelbach's Zeitschrift.)

***J. E. Th. Wiltsch*, Cand. rev. min., Atlas sacer sive ecclesiasticus inde ab antiquissimis religionis christianae propagatae temporibus usque ad primordia saeculi XVI., respectu habito Iudaeorum per totum orbem dissipatorum nec non regionum a gentilibus ac Mohammedanis**

Digitized by Google

incultarum singulis tabulis descriptus. Gothae. 1843. Justus Perthes. fol. (3 Thlr.).

Die Hierographie von Möller war ein nur sehr ungenügendes, populäres Surrogat eines fehlenden wissenschaftlichen Werkes über veranschaulichte kirchenhistorische Geographie, eines kirchenhistorischen Atlas. Wiltsch hat nach langjährigen Vorarbeiten und gründlichen Studien eine Arbeit geliefert, die in Wahrheit eine Lücke in der theologischen Literatur ausfüllt, und in ihrem gediegenen wissenschaftlichen Werthe, wie in ihrer schönen künstlerischen Ausführung eine Zierde theologischer Bibliotheken seyn wird. Den Charten geht eine *Descriptio* vorher.

(Aus Rudelbach's Zeitschrift.)

Bei Friedrich Perthes in Hamburg sind erschienen:

M. Luther's Werke. In einer das Bedürfniß der Zeit berücksichtigenden Auswahl. 3te Auflage. 10 Theile. geh. 5 Thlr.

Durch das Erscheinen der letzten Bände ist diese Ausgabe jetzt wieder vollständig zu haben.

Euripides restitutus sive scriptorum Euripidis ingeniique censura, ed. I. A. Hartungus. Vol. I. et II. gr. 8. 5 Thlr.

Henry, Paul, das Leben Calvin's, des großen Reformators. 3ten Bandes 1ste Abtheilung. gr. 8. 2 Thlr. 22½ sgr.

Die zweite Abtheilung zu diesem Bande erscheint in wenigen Wochen.

Ritter, Dr. H., Geschichte der Philosophie. 7r Bd., der christlichen Philosophie 3r Bd. gr. 8. 3 Thlr. 10 sgr.

Geschichte der Europäischen Staaten von Heeren und Ukert. 21. Lfg. 1e Abth. gr. 8. 1 Thlr. 25 sgr.

oder

Schäfer, Geschichte von Spanien. 2r Bd. gr. 8. 2 Thlr. 15 sgr.

Dieses bildet die Fortsetzung zur Spanischen Geschichte von Lembke.

Digitized by Google

Noch in diesem Jahre erscheinen:

Geschichte der Europäischen Staaten von Heeren und Ukert. 21. Lfg. 2e Abth.

oder

Wachsmuth, W., Geschichte Frankreichs im Revolutionszeitalter. 4r (letzter) Theil, mit Register zum Ganzen.

Henry, Paul, das Leben Calvin's. 3n Bandes 2te Abtheilung, womit das Werk vollständig wird.

Neander, allgemeine Geschichte der christlichen Religion und Kirche. 5. Abthl. 2r Th. oder 10r Bd. d. Ganzen.

Tholuck, philologisch-theologische Auslegung der Bergpredigt. 3e Auflage.

Bei Friedrich und Andreas Perthes sind erschienen:

Deinhardt, Director des Gymnasiums in Bromberg, Beiträge zur religiösen Erkenntniß. gr. 8. 20 sgr.

Meier, G. A., die Lehre von der Trinität in ihrer historischen Entwickelung. 2 Bände. gr. 8. 2 Thlr. 25 sgr.

Bildnisse deutscher Könige und Kaiser von Karl dem Großen bis Franz II. 1e Abthl. 3s Heft. 15 sgr.

Matthias Claudius Werke. Asmus omnia sua secum portans oder Sämmtliche Werke des Wandsbecker Boten. Originalausgabe. Siebente wohlfeile Auflage in 7 Theilen à 10 sgr. geh. 2 Thlr. 10 sgr.

Diese Ausgabe ist vollständig erschienen.

Perthes, Clem. Theodor, das deutsche Staatsleben vor der Revolution. Eine Vorarbeit zum deutschen Staatsrecht. gr. 8. 2 Thlr.

Noch in diesem Jahre erscheinen:

Bildnisse deutscher Könige und Kaiser u. s. w. 4s Heft.

Digitized by Google

Reuchlin, Dr. H., Geschichte von Port-Royal. 2r Bd. gr. 8.

womit das geschätzte Werk vollständig wird.

Hillebrand, Ober-Studienrath und Professor in Gießen, die deutsche Nationalliteratur seit Lessing bis auf die Gegenwart. 1r Band (in 2 Bänden complet).

Bei C. H. Reclam sen. in Leipzig sind in Commission erschienen:

Beck, Dr. F., die cyro-jesajanischen Weissagungen, oder die Kapitel 40—66 des Jesajah, kritisch und exegetisch bearbeitet. 13 Bog. gr. 8. 1844. geh. 1⅓ Thlr.

Lindner, Br., Predigten, gehalten in der Universitätskirche zu Leipzig. (Der Ertrag ist zum Besten der verlassenen protestant. Brüder in Nordamerika bestimmt.) 13¼ Bog. gr. 8. 1844. geh. ⅔ Thlr.

Im Verlage von A. Wienbrack in Leipzig ist so eben erschienen:

Fischer, J. H. L., Predigt-Entwürfe über die Episteln an den Sonn- und Festtagen des ganzen Jahres. Zweite stark vermehrte und verbesserte Auflage. gr. 8. 2 Bände in 4 Lieferungen à $\frac{5}{12}$ Thlr., also complet 1⅔ Thlr. im Subscriptions-Preise bis Ende d. J., nach welcher Zeit der Ladenpreis von 2½ Thlr. unabänderlich eintritt. Die 1ste Lieferung wurde so eben an alle Buchhandlungen versendet und am 15. der nächsten drei Monate werden die 3 folgenden Lieferungen ausgegeben, so daß bis zum 15. December es vollständig von hier abgegangen ist.

Trotz der Masse von Hülfsmitteln, die den Beruf des Predigers erleichtern, erlebte dieses Buch eine neue Auflage, weil nach dem Urtheile aller früheren Recensionen der Verfasser den richtigen Tact in der Bearbeitung dieser Predigt-Entwürfe gefunden hat. Die Winke der Kritik sind benutzt, und für gute äußere Ausstattung hat der Verleger möglichst Sorge getragen.

Digitized by Google

In der Schnuphase'schen Buchhandlung in Altenburg sind so eben erschienen und in allen Buchhandlungen zu haben:

Chr. Wilh. Klötzner (Superintendent in Eisenberg), Reden vor Gebildeten bei Taufen, Trauungen, Communionen und am Grabe. 36 Bändchen. gr. 8. (13 Bogen). brosch. 16 gr. Alle 3 Bändchen kosten 2 Thlr. 4 gr.

Diese in allen Recensionen als ausgezeichnet in ihrer Art empfohlenen Reden enthalten:
20 Tauf-, 17 Trau-, 17 Beicht- und Abendmahls-, 19 Grabreden, 1 Confirmationsrede und 2 Gelegenheitspredigten.

Bei Orell, Füßli und Comp. in Zürich ist erschienen:

Die Glaubenslehre
der
evangelisch-reformirten Kirche
dargestellt und aus den Quellen belegt
von
Alexander Schweizer,
Doctor und Professor der Theologie an der Universität Zürich, Pfarrer am Großmünster, Kirchenrath etc.

Erster Band à 4 fl. 30 kr. Rhein.

(In zwei Bänden vollständig.)

Eine Dogmatik der reformirten Confession ist seit 100 Jahren nicht erschienen, eine aus den Quellen belegte gibt es noch gar nicht in der Literatur. Wir bieten hier dem Publicum ein Werk dar, welches diese Lücke ausfüllen wird und die bedeutenden Schätze des reformirten Systems unsrer Väter wieder zugänglich und verständlich macht.

„Das dogmatische Lehrsystem des kirchlichen „Lehrbegriffs der reformirten Confession" (so äußert sich der gelehrte Verfasser in der Vorrede) „als organisches, consequentes Ganze wieder zu vergegenwärtigen, verständlich für unsere Zeit, dieses ist die Aufgabe, deren Lösung wir anstreben, etc. —"

Digitized by Google

Bei Victor von Zabern in Mainz ist erschienen und durch alle Buchhandlungen zu beziehen:

Die Menschwerdung Gottes als eine in Christus geschehene und in der christl. Kirche noch geschehende dargestellt von J. L. König, Lic. der Theologie, k. preuß. Garnisonsprediger zu Mainz. Preis 1 Thlr. 18 gGr.

Bei Justus Perthes in Gotha ist erschienen:

Karte von Palästina nach den zuverlässigsten alten und neuen Quellen von K. v. Raumer und F. v. Stülpnagel. Mit 6 Nebenkarten: 1) die Länder der heil. Schrift; 2) Zug der Israeliten nach Kanaan; 3) Höhenprofil; 4) Umgebung von Jerusalem; 5) Jerusalem zur Zeit der Zerstörung durch Titus; 6) Jerusalem zur jetzigen Zeit. 1844. Preis 6 gGr. oder 7½ Sgr.

Diese Karte ist vorzugsweise bestimmt, zum Verständniß der Bibel zu dienen.

Bei Adolph Marcus in Bonn ist so eben erschienen:

Lehrbuch
der
Kirchengeschichte
von
D. J. C. L. Gieseler.
Ersten Bandes erste Abtheilung.
Vierte neu durchgearbeitete Auflage.
Preis 2 Thaler oder 3 Fl. 36 Kr.

Durch die vorliegende, mit vielfachen Vermehrungen bereicherte neue Bearbeitung ist die Bogenzahl des ersten Bandes so angewachsen, daß eine Trennung desselben in zwei Abtheilungen räthlich schien. Die zweite Abtheilung, deren Druck sogleich beginnt, wird der ersten in kurzer Zeit folgen.

Es ist von dieser Kirchengeschichte bereits ferner erschienen der II. Band in 4 Abtheilungen, von denen die beiden ersten schon in dritter Auflage, und III. Bandes erste Abtheilung, zusammen im Preise von 11⅓ Thaler. — Durch bedeutend verstärkte Auflagen ist

Digitized by Google

bewirkt, daß von keiner dieser Abtheilungen im Laufe der nächsten Jahre eine neue Auflage erscheinen wird. Um nun den Käufern dieser vierten Auflage des ersten Bandes die Anschaffung des ganzen Werkes zu erleichtern, hat sich der Verleger entschlossen, für dieselben den Preis des II. und III. Bandes von 11½ Thlr. auf

6 Thaler oder 10 Gulden 48 Kr.

zu ermäßigen, für welche diese Bände zusammengenommen alle Buchhandlungen zu liefern in Stand gesetzt sind. Diese Preisermäßigung (die auf einzelne Abtheilungen sich nicht erstreckt) findet nur zu Gunsten der Käufer dieser neuen Auflage des ersten Bandes statt und erlischt mit dem Erscheinen der zweiten Abtheilung desselben, — also zu Anfang des Jahres 1845. Nach Ablauf dieses Termines wird der frühere Ladenpreis wieder eintreten.

Digitized by Google

Digitized by Google

Theologische Studien und Kritiken.

Eine Zeitschrift

für

das gesammte Gebiet der Theologie,

in Verbindung mit

D. Gieseler, D. Lücke und D. Nitzsch,

herausgegeben

von

D. C. Ullmann und D. F. W. C. Umbreit,
Professoren an der Universität zu Heidelberg.

Jahrgang 1845 zweites Heft.

Hamburg,
bei Friedrich Perthes.
1845.

Digitized by Google

Digitized by Google

Abhandlungen.

Digitized by Google

Digitized by Google

1.

Ueber die christliche Versöhnungslehre.

Eine Studie

von

L. Schöberlein,
Repetenten in Erlangen.

Man kann sich's nicht verhehlen, daß die bis jetzt bestehenden Theorien über diese Kernlehre des christlichen Glaubens noch an zu bedeutenden Gebrechen leiden, als daß man nicht ebenso vom Standpunkte des Glaubens als der Wissenschaft aus eine weitere Fortbildung derselben wünschen müßte. Es sind aus diesem Grunde in neuerer Zeit mancherlei Abhandlungen darüber erschienen, und auch in diesen Blättern ist sie wiederholt in Untersuchung genommen worden. Wenn nun auch der Verfasser seine Gedanken darüber der Oeffentlichkeit übergibt, so geschieht es nicht, weil er meinte, in der wissenschaftlichen Behandlung und Durchführung die bisherigen Leistungen zu übertreffen; denn er weiß wohl, daß dieselbe noch viel zu wünschen übrig lasse. Aber davon ist er überzeugt, daß der Gesichtspunkt, von dem aus er die Versöhnung zu entwickeln sucht, ein neues Licht auf dieselbe werfe und insbesondere dazu diene, tiefer in ihre Innerlichkeit, Lebendigkeit und Einheit mit der Gesammt-

Digitized by Google

ökonomie Gottes einzuführen. Deßhalb gibt er auch seine Ansicht nur in Grundzügen, wie der enge Raum dieser Blätter es ohnehin verlangt, und wenn er hie und da weiter ausholt oder eingeht, so ist es durch die Besorgniß, nur halb oder falsch verstanden zu werden, veranlaßt. Indem er aber eine kurze Beurtheilung der vornehmsten unter den bestehenden Theorien vorausschickt, will er damit das Verhältniß seiner Ansicht zu den bisherigen ins Licht setzen und die wissenschaftliche Berechtigung seines Standpunkts darthun.

Wie es bei allen Dogmen der Fall war, so hatte auch das Dogma von der Versöhnung in der ersten Zeit der christlichen Kirche noch keine bestimmte, ausgeprägte, allgemein angenommene Fassung. Nicht einmal darin war man einverstanden, daß die Menschwerdung und der Tod des Sohnes Gottes zu diesem Zwecke unumgänglich nöthig gewesen. Die aber diese Nothwendigkeit behaupteten, wichen doch wieder in der Art, dieselbe zu erklären, von einander ab. Die Auffassung schwankte besonders zwischen den beiden Ansichten, daß Jesus durch seinen Tod für die Sünden der Menschen dem Teufel ein Lösegeld, oder Gott eine Genugthuung gegeben habe. Zwar wurde gegen jene, welche in den ersten Jahrhunderten die verbreitetere war, mit Recht wiederholt geltend gemacht, daß der Teufel, als Geschöpf Gottes, dafür, daß er den Menschen, sein Mitgeschöpf, zu gleichem Ungehorsam wider seinen rechtmäßigen Herrn verleitet habe, gar keinen rechtlichen Anspruch auf Lösegeld an den Menschen machen könne, sondern nur Strafe verdiene. Allein erst die gründliche und tiefsinnige Theorie des Anselm von Canterbury konnte sie ganz verdrängen und der andern allgemeinere kirchliche Anerkennung verschaffen.

Digitized by Google

Er deducirt (in seiner Schrift: cur deus homo) die Nothwendigkeit der Menschwerdung aus der Ehre Gottes. „Gottes Ehre," so lautet seine Deduction, „ist Eins mit ihm selbst und an sich unwandelbar wie er. Er hat sie aber auch für die Creatur in der Ordnung seines Reiches ausgesprochen. Als solche kann sie verletzt werden, darf aber nicht verletzt bleiben. In der Sünde wird Gott die schuldige Ehre entzogen. Der Sünder muß sie also wieder ersetzen und überdieß noch Ersatz für die geschehene Ehrenkränkung leisten. Dieß geschieht in der Strafe, welche um so weniger unterbleiben darf, weil Gott durch die Schöpfung des Menschen die durch den Fall der Engel in seinem Reiche entstandene Lücke wieder ausfüllen wollte, der Mensch aber, wenn er nicht gestraft würde, den Engeln nicht gleich wäre, und somit auch ihre Zahl unersetzt und die Ordnung seines Reiches unvollendet bliebe. Die Strafe muß der Sünde angemessen seyn. Der Mensch jedoch kann diese Genugthuung nicht leisten. Denn er kann nicht mehr geben als sich selbst, was er überdieß, auch abgesehen von der Sünde, schuldig wäre. Wer sich aber zur Genugthuung dargibt, muß, weil Gottes Wille, der durch die Sünde verletzt worden, mehr werth ist als alle Welt, größer auch seyn als Alles, was nicht Gott ist. Dieß ist nur Gott selbst. Somit kann auch nur Gott selbst für die Sünde der Menschen Genugthuung leisten. Doch soll, der sie leistet, ein Mensch seyn, weil der Mensch gesündigt hat. Aus diesem Grunde bedarf es eines Gottmenschen. Der Sohn Gottes, aus Adam's Geschlecht geboren, gibt sein Leben, welches er zu lassen nicht schuldig war, weil er keine Sünde gethan, freiwillig hin, als überwiegende Genugthuung für unsere Sünde. Dadurch hat er bei Gott ein Verdienst erworben, zu dessen Erben er uns macht, so daß uns nun unsere Sünden von Gott um seinetwillen vergeben werden."

Digitized by Google

Digitized by Google

Zwar ist es ein Vorzug, daß er eben hiermit von einem Lebendigen, von der Persönlichkeit ausgeht. Aber ist hierin das volle innere Wesen der Persönlichkeit ausgesprochen? Geht diese darin auf, für sich zu seyn, worauf eben die Ehre ruhet? Trägt sie nicht als solche in sich die Bestimmung zugleich für die Gemeinschaft? Und gilt dieß nicht in gleicher Weise von Gottes Persönlichkeit? Darum eben ist sie nicht eine Ein-, sondern eine Drei-Persönlichkeit, weil Gott in der Unabhängigkeit und Einzigkeit seines Seyns zugleich ein Object will, in das er sich mit dem unendlichen Reichthume seines Lebens versenke. Mit der Ehre spreche ich mehr die Begrenzung der Persönlichkeit, mit der Liebe erst ihre Fülle aus. Jene trennt Gott von der Creatur, die Liebe einigt ihn mit derselben. Die Liebe ist darum auch der Ausdruck für seine Grundbeziehung zur Welt, seine Ehre nur die mit ihrer Wahrheit von selbst gesetzte Schranke und Folge. Aus Liebe hat er die Welt geschaffen. Aus Liebe hat er auch seinen Sohn gesandt zu ihrer Erlösung. Dieß spricht die heilige Schrift aufs klarste aus. Aber in Anselm's Abhandlung ist die Ehre Gottes Grund der Menschwerdung, und erst in den letzten Kapiteln, wo er von der Uebertragung des Verdienstes Christi auf den Einzelnen zur Vergebung der Sünden redet, gedenkt er seiner Barmherzigkeit, die sich darin kundgebe. Die Liebe erscheint somit als bloße Folge, anstatt daß aus ihr die Versöhnung in allen ihren Momenten entwickelt und begründet werden sollte. Daß eben, indem Gott seiner Liebe folgt, er es thue, was seiner Ehre gemäß ist. Nicht indem Gott das Seine sucht, empfindet es der Mensch als Liebe, sondern indem Gott die Seligkeit der Menschen will und wirkt, verherrlicht er seinen Namen. Aber bei Anselmus ist auch nicht die Seligkeit der Menschen Zweck der Menschwerdung, sondern die Ergänzung der durch den Fall der Engel im himmlischen Staate ent-

Dieß ist der Gang der anselm'schen Theorie. Unleugbar eine großartige Anschauung von der innern Nothwendigkeit der göttlichen Oekonomie! Es ist damit die Bahn für alle weitere Ausbildung der Versöhnungslehre gebrochen. Die Idee vom Reiche Gottes liegt zu Grunde und gibt der ganzen Deduction ihren umfassenden Charakter und ihre durchgreifende Consequenz. Das Gesetz, welches darin waltet, ist der ewige Wille Gottes; seine Ehre ist Grund der Existenz und Ziel jeder Entwickelung desselben. Dadurch tritt die ganze Größe der Sünde ins Licht, indem sie als Beleidigung des persönlichen Gottes, als Raub an seiner Ehre ein unendliches Schuldgewicht erhält. Die Strafe wird über den Werth eines bloßen Erziehungsmittels, mit dessen Umgehung Vergebung auch unmittelbar dargeboten werden könnte, erhoben und in der ganzen Kraft ihrer remuneratorischen Bedeutung als Ersatz der Gott entzogenen Ehre, als absolute Voraussetzung jeder Vergebung erwiesen. Aus beiden aber, der unendlichen Schuld der Sünde und der unumgänglichen Nothwendigkeit ihrer Bestrafung, ergibt sich die gänzliche Unfähigkeit des Menschen, sich selbst zu erlösen. Und die Menschwerdung des Sohnes Gottes erscheint nicht mehr als einer von vielen Wegen, die Gott zur Erlösung der Menschen hätte einschlagen können, sondern als der einzig mögliche, als der zur Wiederherstellung und Vollendung des Reiches Gottes absolut nothwendige, der nicht nach bloßem Wohlgefallen Gottes, sondern durch den unendlichen Werth des Todes Christi nach ewigem Rechte uns Vergebung und Seligkeit bringt.

Dieß sind große und bleibende Vorzüge der anselm'schen Theorie. Aber man kann sich andererseits doch nicht bergen, daß sie noch sehr an Einseitigkeit, Aeußerlichkeit, Abstraction und einem verborgenen Dualismus leide. Diese Mängel folgen nothwendig daraus, daß er die Ehre Gottes als Princip seiner Entwickelung aufstellt.

Digitized by Google

Zwar ist es ein Vorzug, daß er eben hiermit von einem Lebendigen, von der Persönlichkeit ausgeht. Aber ist hierin das volle innere Wesen der Persönlichkeit ausgesprochen? Geht diese darin auf, für sich zu seyn, worauf eben die Ehre ruht? Trägt sie nicht als solche in sich die Bestimmung zugleich für die Gemeinschaft? Und gilt dieß nicht in gleicher Weise von Gottes Persönlichkeit? Darum eben ist sie nicht eine Ein-, sondern eine Drei-Persönlichkeit, weil Gott in der Unabhängigkeit und Einzigkeit seines Seyns zugleich ein Object will, in das er sich mit dem unendlichen Reichthume seines Lebens versenke. Mit der Ehre spreche ich mehr die Begrenzung der Persönlichkeit, mit der Liebe erst ihre Fülle aus. Jene trennt Gott von der Creatur, die Liebe einigt ihn mit derselben. Die Liebe ist darum auch der Ausdruck für seine Grundbeziehung zur Welt, seine Ehre nur die mit ihrer Wahrheit von selbst gesetzte Schranke und Folge. Aus Liebe hat er die Welt geschaffen. Aus Liebe hat er auch seinen Sohn gesandt zu ihrer Erlösung. Dieß spricht die heilige Schrift aufs klarste aus. Aber in Anselm's Abhandlung ist die Ehre Gottes Grund der Menschwerdung, und erst in den letzten Kapiteln, wo er von der Uebertragung des Verdienstes Christi auf den Einzelnen zur Vergebung der Sünden redet, gedenkt er seiner Barmherzigkeit, die sich darin kundgebe. Die Liebe erscheint somit als bloße Folge, anstatt daß aus ihr die Versöhnung in allen ihren Momenten entwickelt und gezeigt werden sollte, daß eben, indem Gott seiner Liebe folgt, er eo ipso thue, was seiner Ehre gemäß ist. Nicht indem Gott das Seine sucht, empfindet es der Mensch als Liebe, sondern indem Gott die Seligkeit der Menschen will und wirkt, verherrlicht er seinen Namen. Aber bei Anselmus ist auch nicht die Seligkeit der Menschen Zweck der Menschwerdung, sondern die Ergänzung der durch den Fall der Engel im himmlischen Staate ent-

Digitized by Google

standenen Lücke, wie er's wiederholt und auch im sechsten Kapitel des zweiten Gespräches, dem wahren Mittelpunkte der ganzen Abhandlung, ausspricht. Man betrachtet diese Beziehung auf den Fall der Engel häufig nur als eine müßige, zufällige Sonderbarkeit in der dogmatischen Ansicht des Verfassers; aber sie steht in enger Beziehung zu seinem Principe; denn sie ist seine Ansicht über die Ordnung des himmlischen Reiches. Diese selbst aber fällt ihm mit der Ehre Gottes zusammen, da ja nicht seine Ehre an sich (I, 15.), sondern nur, sofern sie für die Creatur als Ordnung in seinem Reiche ausgeprägt ist, verletzt werden, sohin auch nur gemeint seyn kann, wenn gesagt wird, daß sie durch die Genugthuung im Tode Christi müsse wiederhergestellt werden. Nicht eigentlich um ihrer selbst willen erlöst mithin Gott den Menschen, sondern um der Ordnung seines Reiches willen a); sie sind bloß Mittel dazu. Indem aber so die Ehre Gottes nach ihrer Außenseite gefaßt wird, geräth die ganze Anschauung von der Versöhnung selbst in eine gewisse Veräußerlichung, wovor eigentlich das persönliche Princip der Ehre hätte bewahren sollen. Nicht nur erscheint Gott, so sehr auch Anselm diesen Vorwurf abzulehnen sucht, durch diese einmal festgesetzte Ordnung seines Reiches doch als durch eine über ihm stehende Nothwendigkeit mehr oder weniger gebunden, sondern der ganze Proceß wird dadurch auch zu einem formal-judiciellen entleert, in welchem Sünde und Strafe selbst nach Zahl und Größe (II, 14.) abgewogen wird und der

a) Es macht übrigens keinen wesentlichen Unterschied, ob man darunter bloß die durch die Sünde der Menschen (wie heutzutage die gewöhnliche Ansicht ist), oder ob man die durch den Fall der Engel gestörte und etwa noch überdieß wegen einer in der Schöpfung selbst schon leer gelassenen Lücke zu ergänzende Ordnung meint. Das Princip der Ehre und Reichsordnung bleibt dasselbe.

Digitized by Google

Vorgang in dem Herzen Gottes und sein innerlich lebendiges Verhältniß zur Welt dagegen in den Hintergrund tritt. Gerechtigkeit und Liebe aber gehen als bloße Aeußerungsweisen der Ehre und göttlichen Ordnungsenergie neben einander her, ohne unmittelbar geeinigt zu seyn, und diese lose Verbindung beider verbirgt im Grunde nur einen innern Widerspruch derselben, welcher alsbald offenbar wird, sobald der Liebe ihr Recht als causa movens in der Versöhnung eingeräumt wird.

Diese Einseitigkeiten und Fehler des juristischen Standpunktes, welcher bei Anselm durch die Einheit und relative Lebendigkeit des Princips der Ehre gemindert und verdeckt sind, treten nun bei Grotius, welcher der Liebe jenes Recht einräumt, dabei aber den juristischen Standpunkt in der äußerlichsten Weise beibehält, aufs grellste hervor. „Der Mensch," sagt er, „verdient für seine Sünde Strafe. Aber Gott hat Erbarmen mit ihm. Strafen muß er; sonst würde die Auctorität des Gesetzes leiden. Um nun den Menschen ungestraft lassen zu können, legt er die Strafe auf Christum, den Unschuldigen, welcher in passiver und activer Weise dem Gesetze genuggethan hat." Das Gesetz ist hier etwas von Gott Losgetrenntes, über dem er als rector und iudex waltet. Gott straft nur aus Klugheit, damit nicht bei vermindertem Ansehen des einmal gegebenen Gesetzes die Sünde sich mehre. Es ist nicht ein ewiges Recht, das er vollzieht. Die Aequivalenz der Strafe mit der Sünde, selbst die Person, die gestraft wird, sind nicht von Belang — wenn nur gestraft wird! Und so gibt Gott, indem er ein temperamentum gratiae et iustitiae sucht, seinen Sohn für die Sünde der Menschen in den Tod und nimmt das Opfer desselben nach seinem Wohlgefallen als Lösegeld für dieselbe hin. Da ist nun Alles auf Willkür gestellt und die innere Nothwendigkeit, wie der Genugthuung überhaupt, so insbesondere des Todes

Digitized by Google

Christi aufgegeben. Man sieht nicht ein, warum nicht eben so gut ein Engel mit der Strafe hätte belastet werden können. Das Höchste, was Grotius darauf erwidert, ist: daß Christus wegen seiner höhern Würde sich noch besser dazu eigne, Gottes Erbarmen und sein Mißfallen über die Sünde ins Licht zu setzen. Der andere Hauptfehler ist aber der, daß Gott in einen Gegensatz seiner Eigenschaften geführt wird, deren eine ihn bewegt, die andere ihn bindet, die eine durch innern Drang, die andere durch äußere Rücksicht hervorgerufen wird, und er nun in die Nothwendigkeit sich versetzt sieht, eine passende Vermittelung zwischen beiden zu suchen.

Dieser Gegensatz tritt jedoch noch schärfer in der gewöhnlichen kirchlichen Ansicht hervor, welche im Allgemeinen die Mitte zwischen der anselm'schen und grotius'schen Theorie hält. Sie behauptet mit Anselm das ewige Recht des göttlichen Gesetzes und die innere Nothwendigkeit der durch Christum gewordenen Genugthuung. Andererseits führt sie mit Grotius die Versöhnung auf die göttliche Liebe als ihren letzten Beweggrund in Gott zurück, und sucht auf diese Weise dort ebenso der Anforderung der Wissenschaft zu entsprechen, als sie hier an dem Zeugnisse der h. Schrift festhält. Wenn nun aber gesagt wird: „Gott will nach seiner Liebe den Sünder wieder zu Gnaden aufnehmen, aber seine Gerechtigkeit verlangt eine vollkommene Genugthuung für das ihm angethane Unrecht der Sünde; deßhalb sendet er seinen Sohn, der als Gottmensch alle Strafe unserer Sünde für uns trägt, und rechnet sein Verdienst uns zur Vergebung unserer Sünden zu," so wird hier eine von dem Willen Gottes nicht frei gesetzte Beschränkung seiner Person durch seine Natur behauptet und Gott selbst unter ein abstractes Nothwendigkeitsgesetz, unter einen Gegensatz seiner Eigenschaften gestellt, womit sich weder die Wissenschaft noch der Glaube zufrieden geben, welche beide keinen Widerspruch in Gott ertragen können.

Digitized by Google

Der scharfblickende Schleiermacher hat diesen Mangel der kirchlichen Dogmatik erkannt, und führt die Erlösung und mit ihr die Versöhnung allein auf die Liebe Gottes zurück, als welche nicht bloß eine einzelne Eigenschaft, sondern Grundbestimmung seines Wesens sey. „Das göttliche Leben nämlich, insofern es sich selbst mittheilt, ist Liebe. Diese Mittheilung geschieht dadurch, daß in dem urbildlichen Menschen Jesus die volle Kräftigkeit des Gottesbewußtseyns (Unsündlichkeit), die insofern eine vollkommene Einwohnung des höchsten Wesens, ein eigentliches Seyn Gottes in ihm ist, in diese sündige Welt eintritt und so durch ihn an alle diejenigen vermittelt wird, die in seine Lebensgemeinschaft aufgenommen werden. Mit der Vollkommenheit derselben ist aber zugleich ihre Seligkeit gegeben, mit welcher zwar Schmerz und Leiden noch bestehen, doch so, daß keine Unseligkeit in ihnen und ihr sittlicher Zusammenhang mit der Sünde aufgehoben ist. Die Mittheilung dieser Seligkeit in seinem Gottesbewußtseyn oder die Stiftung eines seligen Gesammtgefühls für alle Gläubigen, in welchem das im Verschwinden begriffene Uebel nicht mehr als Strafe erscheint, ist die Versöhnung. Da es sich hier vor Allem um die Aufnahme in die Lebensgemeinschaft Jesu handelt, so ist sein Leiden zur Stiftung der Versöhnung nur von secundärem Werthe und nur insofern nöthig, als die Seligkeit Jesu, von welcher die Gläubigen einen Eindruck erhalten sollten, um in die Lebensgemeinschaft mit ihm einzugehen, nur darin als eine vollkommene sich erweisen konnte, daß sie auch von der Fülle des Leidens nicht überwunden wurde, um so mehr jedoch, als, weil dieß Leiden aus dem Widerstreben der Sünde hervorging, auch das den Erlöser, seit er in das Gesammtleben der Sünde eingetreten war, überall (jedoch ohne Störung seiner Seligkeit) begleitende Mitgefühl der Unseligkeit, welches der eigentliche Gipfel seines Leidens und der Beweggrund seines ganzen Han-

Digitized by Google

delns und Leidens ist, hier in seine größte Phase eintreten mußte."

In dieser Darstellung tritt uns als wesentlicher Fortschritt sogleich das entgegen, daß der oben gerügte Dualismus vermieden ist: die ganze Versöhnung fließt aus dem Einen Principe der göttlichen Liebe, die in Christo für die Menschheit erst wirklich geworden ist, und die Lebensgemeinschaft mit Christo bildet den gemeinsamen Einheitspunkt für die Erlösung und Versöhnung, so wie, nach anderer Betrachtungsweise, für die drei Seiten seiner ämtlichen Wirksamkeit als Prophet, Hoheprieſter und König. Ebenso ist die Aeußerlichkeit des juristischen Standpunkts überwunden, und die Versöhnung in ihrer Innerlichkeit als Resultat wirklicher Lebensmittheilung erwiesen.

Allein dieselbe trägt doch zu wenig noch den Charakter eines freien, persönlichen Wechselverhältnisses. Gott steht nicht als lebendige Persönlichkeit dem Menschen gegenüber, sondern ist nur die allgemeine Grundkraft seines Wesens, im eingebornen Gottesbewußtseyn sich offenbarend, welcher Schleiermacher nur inconsequenterweise, geleitet durch sein lebendigeres christliches Bewußtseyn, persönliche Eigenschaften zuschreibt. Und wie deßhalb die Sünde nur in einem Mangel des Guten, nur in einer Zurückdrängung des Gottesbewußtseyns, nicht zugleich in einer selbstischen Losreißung von einem über ihm stehenden persönlichen Wesen besteht, so auch die Versöhnung nicht in der freien, zuvorkommenden Wiedervereinigung desselben mit ihm, sondern nur in der Mittheilung des die Vollkommenheit des Gottesbewußtseyns begleitenden Seligkeitsgefühls. Es ist im Grunde, wie mit Recht schon dagegen bemerkt worden ist, nur die Ausgleichung einer innern Disharmonie, eines Zwiespalts zwischen dem göttlichen und sinnlichen Bewußtseyn des Menschen, worin die Versöhnung besteht. Und wenn auch die Liebe als Grund

Digitized by Google

derselben hingestellt wird, so ist dieselbe doch weit entfernt von jener freien Selbstmittheilung, die aus einem lebendigen Gemüthe kommt — was deutlichst daraus erhellt, daß sie nur als Mittheilung gefaßt wird, während sie nicht weniger auch in Theilnahme sich kundgibt und eben auf Grund dieser Theilnahme ihre Mittheilung erst vollzieht, wie weiter unten wird dargethan werden.

Hiermit hängt auch zusammen, was Schleiermacher von der Bedeutung des Leidens Jesu für unsere Versöhnung sagt. Zwar ist es ein unverkennbarer, nicht unbedeutender Vorzug in seiner Darstellung, daß er Leiden und Tod Jesu nicht als Einzelnes von seinem ganzen Leben losreißt, daß er die Activität darin hervorhebt, und insbesondere, daß er in Jesu Mitgefühl der Unseligkeit der Menschen den eigentlichen Gipfel des Leidens erblickt, wodurch zugleich sein ganzes Handeln und Leiden motivirt würde; denn eben darin beurkundet sich der Liebesgrund, aus dem es geflossen, und kommt die theilnehmende Seite der Liebe zu ihrer Anerkennung, obgleich sie nicht aus ihrem Wesen entwickelt und consequent weiter verfolgt wird. Wenn jedoch das Leiden Christi in der Versöhnung nur ein Element zweiter Ordnung genannt und ihm in der Weise nur eine subjective Bedeutung zugeschrieben wird, daß es bloß nöthig gewesen sey, damit die Gläubigen einen vollen Eindruck von der Seligkeit Jesu empfangen könnten, so ist es einmal weder durch Schrift noch durch Erfahrung gerechtfertigt, daß das Verlangen, in die Gemeinschaft Jesu aufgenommen zu werden, eben durch den Eindruck seiner Seligkeit erzeugt werde; dann aber legt nicht nur die h. Schrift dem Tode Jesu immer eine vorwaltende und wesentliche Beziehung zur Tilgung unserer Sünden bei, sondern auch aus dem Wesen der Liebe selbst, wenn sie in ihrer Lebendigkeit gefaßt wird, folgt, wie weiter unten erhellen wird, daß sie in ihrer Mittheilung an den Sünder zugleich nothwen-

Digitized by Google

dig in die Theilnahme seines Leidens eingehe, und dieses somit eine objective Bedeutung im Leben des Erlösers habe. Ebenso würde Schleiermacher, wenn er die Versöhnung mehr als freies persönliches Verhältniß Gottes zu den Menschen in Christo aufgefaßt hätte, zur Umgehung und Widerlegung des äußerlich juristischen Standpunktes den Standpunkt des Rechts in dem des Lebens nicht haben müssen aufgehen lassen, sondern hätte die gleiche Berechtigung beider in ihrer Einheit in der Liebe nachweisen können, so daß in dem Beginne der persönlichen Lebensgemeinschaft mit Christo der einzelne Gläubige zugleich ebenso die Versöhnung wie die Erlösung überkomme. Aber wenn er auch allerdings die Mittheilung der Seligkeit nicht minder wie die Mittheilung der Vollkommenheit unmittelbar in der Lebensgemeinschaft Christi gegeben sieht, so läßt er doch in der Einwirkung auf den Einzelnen das versöhnende Moment auf das erlösende folgen und macht es von diesem abhängig, so daß dadurch der Friede desselben auf seine eigene Vollkommenheit, statt auf die persönliche Gemeinschaft mit Christo, in dem wir bereits versöhnt sind, gegründet wird; und wenn er von einer stellvertretenden Genugthuung oder, wie er es künstlich wendet, von einer genugthuenden Stellvertretung redet, vermöge deren Christi Mitgefühl mit der Sünde unserm unvollkommenen Bewußtseyn der Sünde zur Ergänzung und Vervollständigung dient, so trägt doch, näher betrachtet, diese Ergänzung nur einen heilenden, nicht zugleich auch richterlichen Charakter. Aus dem gleichen Grunde hat auch bei Schleiermacher die Gerechtigkeit Gottes, als bloße Strafgerechtigkeit auf sein Verhältniß zur Sünde beschränkt, in der Versöhnung keinen Platz, sondern wird durch die Gnade aufgehoben, statt eben hier in ihrer höhern Einheit mit der Gnade als währendes Moment der Liebe erwiesen und in ihr volles

Digitized by Google

Licht gestellt zu werden, wie die h. Schrift es uns an die Hand gibt.

Denn das ist die Aufgabe einer wissenschaftlichen Darstellung der Versöhnung, beides zu vereinigen: den ganzen Ernst der Gerechtigkeit, das unverletzliche Recht des heiligen Willens Gottes zu bewahren, und doch, da Gott die Liebe selbst ist (und nicht in gleicher Weise die Gerechtigkeit ꝛc.), sie ganz aus ihr als ihrem Principe zu entwickeln, so daß die Gegensätze von Gerechtigkeit und Gnade nur als integrirende Momente derselben erwiesen werden.

Wir gehen zu dem Ende von der Idee des Reiches Gottes aus. Denn sie ist nicht nur die Grundidee, welche durch die heilige Schrift sich hindurchzieht — mit der Verkündigung des Himmelreiches beginnt Jesus sein Lehramt (Matth. 4, 17.), mit ihr schließt er es (Apostelgesch. 1, 13.), wie von ihm auch seine meisten Gleichnisse handeln; es ist der Inhalt der Predigt Johannis des Täufers, der ihm den Weg bereitete (Matth. 3, 2.), und von ihm zeugen die Reden der Apostel, die Jesu Werk ausbreiteten, bis ans Ende (Apostelgesch. 28, 31.) — sondern das Reich Gottes ist zugleich auch überhaupt der umfassendste und lebensvollste Begriff für die göttliche Oekonomie, aus welchem die andern alle organisch sich entwickeln, indem darin nicht minder die innere Gemeinschaft des Herzens mit Gott (Röm. 14, 17.) als die vollkommene äußere Darstellung und Verwirklichung derselben (2 Tim. 4, 18.) begriffen ist.

Will man aber sein Wesen richtig auffassen, so darf man nicht, wie Grotius und auch die kirchliche Ansicht mit Anselm thut, das Bild unserer irdischen Staaten und insbesondere ihrer Rechtsverhältnisse unmittelbar auf dasselbe übertragen. Unsere Staaten haben nur die Aufgabe, die äußern Grundumrisse menschlicher Gemeinschaft zu bilden, damit sich innerhalb ihrer die Liebe desto freier

Digitized by Google

bewegen und sich sowohl nach dem Reichthum ihrer Gestaltungen als nach der Tiefe ihres eigenthümlichen Lebens aussprechen könne. Denn was im Reiche Gottes als organisches Ganzes in Einem besteht, kann sich in der Geschichte des irdischen Lebens nur in der Vereinzelung seiner Momente und in der Aufeinanderfolge ihrer Entwickelung (räumlich wie zeitlich) darstellen, wenn alle seine Seiten zu ihrem Rechte und uns zum Bewußtseyn kommen sollen. Deßhalb herrscht in den Staaten das Recht, welches als feste Grenze jeder gesunden Bewegung persönlicher Lebensmittheilung Raum und Schutz gewährt, nur in seiner Isolirung. Damit ist aber nothwendig seine Einseitigkeit, Aeußerlichkeit und Starrheit gegeben. Das Gesetz gebietet und richtet nur die That, nicht die Gesinnung, diese nur, insoweit sie in jener sich verkörpert hat a). Die Strafe ist nur äußeres Aequivalent und entbehrt des innerlichen Charakters, weßhalb ihre remuneratorische Kraft die pädagogische nicht zugleich in sich aufzunehmen vermag, die mit ihr eigentlich Eins ist. Ja das Recht wird dadurch oft selbst zum Unrechte, so daß zu einiger Ausgleichung dem Fürsten das Gnadenrecht zugesprochen wird, wie andererseits die öffentliche Meinung dieses Amt in vielen Fällen von selbst übernimmt b).

Geht man nun bei Betrachtung der göttlichen Oekonomie von diesen irdischen Rechtsverhältnissen aus, so

a) Es steht ein Gesetz deßhalb um so höher, je mehr es die That zugleich nach der Gesinnung, woraus sie entsprungen, beurtheilt. Diese Tendenz verleiht dem israelitischen Gesetze einen hohen Werth, während es formell tiefer stehen mag. Das Gesetz im Reiche Gottes ist das höchste, weil es vom Innersten bis ins Aeußerste achtet und richtet und jede Lebensbewegung in ihrer Eigenthümlichkeit nimmt und behandelt.

b) Mancher Verbrecher muß nach Abtragung der Strafe, wodurch er äußerlich in den Verband wieder aufgenommen ist, noch lange oder immer verachtet einhergehen, während mancher Verurtheilte die Achtung nie verliert.

Digitized by Google

muß Alles, Gerechtigkeit, Strafe, Vergebung ꝛc., mehr oder weniger seine Einheit und Innerlichkeit verlieren, und es sind eigentlich alle Fehler oben genannter Systeme nothwendige Folge dieser äußerlichen Grundanschauung. Viel tiefer würde man in das Verständniß des Wesens und Lebens des Reiches Gottes eindringen, wenn man mit den Staatsverhältnissen die Vergleichung des Familienlebens verbände.

Im Reiche Gottes kommt das Wesen der Gemeinschaft zu seiner wahren Vollendung. Es ist klar, daß der Werth einer Gemeinschaft von ihrer Innerlichkeit abhänge. Gesellige Unterhaltung, Geschäftsvortheil bilden bloße Gesellschaft, nicht eigentliche Gemeinschaft; denn es fehlt das innere Band. Je näher aber das Verbindende dem eigentlichen Lebensprincipe liegt, desto inniger wird die Einigung, am innigsten da, wo das Leben selbst des Einen im Andern wurzelt. Welche Liebe ist größer hienieden als Mutterliebe! Das mütterliche Verhältniß ist aber nur Abbild eines höhern, nicht irdischen; in noch ganz anderer Weise, als das Leben des Kindes in dem der Mutter, in unendlicher Weise wurzelt das Leben des Menschen und zwar wie das leibliche, so das seelische und geistige in Gott. Auf diesem absoluten Causalitätsverhältnisse ruht das Reich Gottes, auf ihm die unendliche Innerlichkeit seiner Gemeinschaft. Doch besteht dieselbe darum nicht in bloßer Abhängigkeit, indem einerseits nur Activität, andererseits nur Passivität wäre, oder indem die bindende Gewalt eines Naturgesetzes beide Theile zusammenschlösse, sondern sie besteht zugleich in wahrer Gegenseitigkeit und höchster Freiheit der Lebensbewegung, wiewohl diese allerdings aus Gott ihren Anfang nimmt und von den Menschen nur frei erwidert werden kann, nachdem er erst davon ergriffen worden. Im Abhängigkeitsgefühle geht das Wesen der Religion keineswegs auf. Es bildet bloß ihre Basis, worauf die

Digitized by Google

freie persönliche Hingabe sich auferbaut, und man würde Niemand religiös nennen können, in welchem diese nicht irgend in Anfängen wenigstens vorhanden wäre. Was auf diese Weise Wesen aller Religion ist, das findet in dem Reiche Gottes, in welchem wir durch den Sohn zur Freiheit der Kinder Gottes berufen sind, den Höhepunkt seiner Entfaltung, so zwar, daß die Abhängigkeit, von der Freiheit verschlungen, dieser nur als Naturgrund dient, der ihr Bestehen sichert und ihren Glanz erhöht. Was aber den Werth der Gemeinschaft vollendet, übrigens mit dem Bisherigen aufs engste zusammenhängt, ist dieß, daß nicht niedere, zufällige, einseitige Interessen das Band knüpfen, sondern daß sie anhebt mit dem Höchsten und Heiligsten des Menschenlebens, nämlich mit der Einsenkung unserer innersten Persönlichkeit in ihren göttlichen Lebensgrund, und daß sie von diesem lebendigen Mittelpunkte aus unsere ganze Natur des Leibes und Geistes bis in ihre verborgensten Tiefen und unscheinbarsten Fernen, und unser ganzes Leben bis in alle, auch die geringsten Verhältnisse mit ihrer göttlichen Kraft durchdringt.

Diese vollkommene Form der Gemeinschaft findet sich nur in dem Verhältnisse zwischen Gott und den Menschen. Auch die übrigen Creaturen zwar nehmen, jede in ihrer Weise, an dem Leben des Reiches Gottes Theil, und der organische Complex der ganzen Schöpfung, wenn sie einmal nach der Offenbarung der Freiheit der Kinder Gottes dem Dienste der Materialität entrissen und ganz allein dem Willen Gottes unterthan geworden, bildet eben die äußere Fülle desselben. Aber in ihnen kann Gott nicht unmittelbar ruhen, weil er in ihnen nicht sein ganzes Wesen, sondern nur je einzelne Seiten desselben abgebildet hat, und sie deßhalb der vollen Persönlichkeit ermangeln — die Engel, weil ihnen die rechte Naturbasis, die äußere Natur, weil ihnen die reine Geistigkeit fehlt. In

Digitized by Google

seiner Schöpfung kann Gott nur durch den Menschen ruhen, der, beides in sich einigend, wahrer μικρόκοσμος ist. Im Menschen selbst aber kann er deßhalb ruhen, d. h. in der ganzen Ungetheiltheit seines Lebens sich ihm mittheilen, weil er zugleich μικρόθεος, weil er nach Gottes Bild geschaffen, zur vollen Persönlichkeit erhoben ist. Seiner selbst bewußt und mächtig wie Gott und dadurch fähig, ihn zu erkennen und zu lieben, zugleich aber auch theilhaftig, wie Gott, einer eignen, an den mannichfaltigsten Lebenskräften reichen Natur und dadurch fähig, ihn in seinen Productionen nachzuahmen — wiewohl dieß alles nur in creatürlich modificirter und beschränkter Weise, — steht er auf einer Höhe der Creatürlichkeit, wo Gott nichts vor ihm verbirgt und verschließt, sondern sich ihm gibt, wie er ist, sich ihm gibt für Geist, Herz und Sinn in der ganzen Fülle seines Wesens und Wirkens, damit auch der Mensch in gleicher Weise sich ihm wieder gebe in Allem, was er denkt, fühlt, will und thut. Wie im leiblichen Organismus das Centralleben sich nicht in sich abschließt, sondern, ohne darum aufzuhören, Centrum zu seyn, den peripherischen Organen mit einer Hingebung zugewandt ist und seine Fülle ihnen zuströmt, als ob sein eigenes Leben nur ihnen gälte, diese aber hinwiederum die empfangene Lebenskraft, die ihr Bestehen begründet, ebenfalls nicht in sich zurückhalten, sondern, neu erfrischt und erfüllt, dem Centrum sich zuwenden und öffnen, als wären sie nur um seinetwillen — und wie in diesem steten Aus- und Eingang ins Centrum, in diesem gegenseitigen Sichdienen, in dieser wechselseitigen Theilnahme und Mittheilung die Lebenskraft in stetem Flusse bleibt und der Organismus seine Integrität erhält, so ist es auch im Reiche Gottes. Nur was dort Naturordnung ist, ist hier in der persönlichen Gemeinschaft freie That.

Diese freie That nun vollkommener Einigung zwischen Persönlichkeiten in theilnehmender und mittheilen-

Digitized by Google

der Selbsthingabe ist Liebe. Liebe ist mithin das Lebensprincip, ist das Band der Vollkommenheit (Kol. 1, 14.) im Reiche Gottes. Quellend aus Gott, der die absolute persönliche Liebe ist, so daß sie in ihm selbst das Band seiner Dreipersönlichkeit bildet, strömt sie von ihm aus in die Herzen seiner Erlösten, die deßhalb Seligeres auch nichts wissen, als ihn wiederum zu lieben, der sie zuerst geliebt hat (1 Joh. 4, 19.), und solche Liebe zu bewähren an den Brüdern (V. 20. 21.).

Betrachten wir das Wesen der Liebe zum Behufe der folgenden Entwickelung noch etwas näher, so ist fürs Erste zu bemerken, daß ihr eigentliches Object die Person ist. Nur abgeleiteterweise trägt sie sich auf Dinge und Werke, z. B. Kunst, irdisches Gut ꝛc., über. Denn seine Liebenswürdigkeit erhält solch menschliches oder göttliches Product nur dadurch, daß es sich als Werk eines in dieser seiner Schöpfung sich als liebenswürdig erweisenden persönlichen Geistes bezeugt. Wer noch so viel lebendige Neigung zu Dingen hat, zu Personen aber nicht, dem fehlt die Liebe noch, der lebt in abstracto oder im Egoismus. Deßhalb kann aber auch im persönlichen Leben selbst die Liebe nicht zunächst der Natur des Menschen gelten, welche nur das Substrat unseres Lebens bildet und welche die Person von sich selbst noch unterscheidet, wiewohl sie nur durch sie und in ihr ist, d. h. sie kann nicht der einzelnen Gabe und Eigenschaft, noch denselben in ihrer Gesammtheit gelten, sondern sie gilt dem Ich, das diese Gaben und Eigenschaften hat. Im Ich nur ruht die Kraft der Gegenliebe; dem Verwandten wendet sich deßhalb die Liebe zu, und das Verwandte nur kann in seiner Einigung völlig befriedigen. Das Herz nur kann dem Herzen genügen. Aber weil die Liebe als concrete Lebensbewegung das Ich nur als concretes sucht, concret es aber nur in seiner Natur ist, worin seine Eigenthümlichkeit gründet, und in seinem Werke, worin sie sich

Digitized by Google

äußert, so beschränkt sie sich auf das bloße Ich nicht, sondern pflanzt sich auf seine ganze geistige und leibliche Natur über und auf alle seine Werke, so weit sich das innere Leben rein darin ausspricht, und diese erfahren die wohlthuende oder züchtigende Macht der Liebe nothwendig mit.

Das Wesen der Liebe besteht aber in der Selbsthingabe. Während der Egoismus sich selbst sucht und des Andern sich nur als Mittel bedient, um das Eigene zu erreichen, so sucht dagegen der Liebende das des Andern (1 Kor. 10, 24. Phil. 2, 4.) und gibt sich selbst ihm als Mittel dar, um ihn zu ergänzen. Oft scheint zwar auch der Egoismus sich dem Andern zu unterwerfen; aber es ist dann nur List, um desto sicherer ihn sich zu unterwerfen; und umgekehrt beugt oft die Liebe den Andern vorübergehend in ihren Dienst, während sie doch eben dadurch sich nur Bahn zu machen sucht, sich dem Andern ganz zu Dienst zu lassen. Wenn aber doch der Egoismus, indem er das Eigene sucht, sich selbst nur verliert, und umgekehrt die Liebe in ihrem Sichselbstvergessen, Sichselbstverleugnen, Sichselbstverlieren doch am Ende nur sich selbst gewinnt (Joh. 12, 25.), sich nur reicher und herrlicher in dem Andern wieder findet (eben weil die Person zur Gemeinschaft geschaffen ist), so thut sich darin nur die heilige Ironie göttlicher Oekonomie kund, welche, was von der Creatur nicht als Zweck gesucht wird, doch als Folge für sie eintreten läßt und dem Naturzuge eben durch seine Verleugnung von Seiten der Person zu seinem vollen Rechte für dieselbe verhilft.

Diese Selbsthingabe nun nimmt eine doppelte Form an, die sich gegenseitig bedingt und durchdringt. Indem sie nämlich, des Andern Ergänzung suchend, sich ihm zum Mittel gibt, theilt sie sich ihm mit ihrem eignen Wesen mit. Und zwar gilt auch hier, was oben gesagt ist, daß die Person das Primäre, die Natur das Secundäre sey.

Digitized by Google

Das Herz ist's, was der Liebende dem Geliebten schenkt. Wer Alles, was er hat, dargibt und das Herz nicht darin, der liebt nicht; es ist ein bloßes äußeres Werk (1 Kor. 13, 3.). Wer aber von Herzen liebt, der gibt das Herz hinwiederum nicht allein, sondern bietet auch Alles zum Opfer dar, was er hat. Die Person theilt sich in und mit ihrer ganzen Natur mit, und diese ist in ihrer Dargabe Träger und Siegel der persönlichen Liebe. Aber als bloße Mittheilung würde die Liebe ihr Ziel, die vollkommene Einigung, nicht erreichen. Sie bedarf dazu noch einer Vermittelung, wodurch sie sich ihrem Objecte selbst erst homogen macht. Dieß geschieht in ihrer Theilnahme, welche, wiederum im persönlichen Leben beginnend, das ganze natürliche Leben des Andern mit umfaßt. Ohne daß sie noch an dem Wesen des Andern Theil genommen, würde ihr eignes Wesen, indem sie es dem Andern mittheilte, demselben noch nicht faßlich werden, fremd bleiben, ja als lästig und feindlich von ihm empfunden werden. Dadurch aber, daß sie in das Wesen des Andern sich hineinlebt, macht sie ihr eignes dem Andern verwandt, und es kann jetzt erst ein voller, freier, einigender Rapport der Selbstmittheilung stattfinden. Wissen wir doch aus der täglichen Erfahrung, daß jede Gabe und Hülfe nur dadurch lindernd und versöhnend wirkt, daß wir es ihr anfühlen, wie sie aus theilnehmendem Herzen gekommen, während sie außerdem unsere Bedürftigkeit uns noch drückender und den Abstand zwischen uns und dem Andern nur augenfälliger macht a).

a) Dasselbe Gesetz, welches wir hier in der Liebe finden, begegnet uns überall, wo Leben ist, wie überhaupt Liebe und Leben nicht bloß etymologisch, sondern auch reell Eins sind. So muß der Lehrer erst zur Fassungskraft und Vorstellungsweise des Kindes herabsteigen, wenn er es zu sich erheben will. Nur durch solche Theilnahme wächst das Pfropfreis mit dem Baume zusammen, besteht die Gesundheit des leiblichen Organismus ꝛc.

Digitized by Google

Indem jedoch die Liebe in ihrer theilnehmenden Selbstmittheilung vollkommen persönliche Einigung sucht, so zwar, daß, wie nichts am Andern ist, was sie nicht zu dem Ihrigen zu machen verlangte, so auch nichts am Eignen, was sie nicht zum Mitgenuß ihm darzubieten vermöchte, so sind doch die in dem Wesen der Persönlichkeit liegenden Grenzen der Einigung nicht zu übersehen. Denn wie einerseits in der Persönlichkeit die Bestimmung für Gemeinschaft liegt, so schließt sie andererseits Freiheit und Selbständigkeit in sich, und diese muß bei aller Einigung gewahrt werden auf Seiten des Liebenden und Geliebten. Der Liebende darf nicht, seine Eigenthümlichkeit aufgebend, an den Geliebten sich verlieren! Es verfehlte die Gemeinschaft ihres Zweckes (um mich dieses bei der Liebe uneigentlichen Wortes zu bedienen), wenn der eine Theil sich der Eigenthümlichkeit begäbe, womit er eben fort und fort den Andern ergänzen soll. Ja wie wäre überhaupt noch Gemeinschaft, wenn in der Einigung die Unterscheidung nicht bliebe! Nicht weniger liegt in der Persönlichkeit des Geliebten eine Schranke. Die Liebe kann sich nämlich nicht mehr und anders zu genießen geben, als der Geliebte frei sich ihr eröffnet und dadurch sie aufzunehmen fähig ist. Sie würde sonst seine Freiheit aufheben, ohne welche weder Liebe noch Seligkeit. Ein Mehr der Liebeserweisung wäre ihm untragbar und verderblich, und hörte eben dadurch auf, Liebeserweisung zu seyn a).

Dabei bleibt aber die Liebe sich selbst immer gleich in ihrer Wahrheit und Intensität; nur die Form, in der sie erscheint und in der der Geliebte sie erfährt, ist je nach dem Zustande des letzteren verschieden, zeigt sich im Mehr

a) So wäre dem gefallenen Menschen die Fortdauer paradiesischer Fülle und Wonne nur zum tiefsten Ruine gewesen. Auch weise Eltern verfahren gegen ein eigensinniges Kind anders, als gegen ein folgsames, ohne daß sie darum aufhörten, beide gleich zu lieben, sondern eben weil sie beide gleich lieben.

Digitized by Google

oder Minder, selbst im positiven Gegensatze. Und daß sie sich selbst wirklich allezeit gleich bleibe, erhellt aus der Vergleichung ihrer beiden Momente, der Mittheilung und Theilnahme. Denn während sie dem Schwachen und Verkehrten sich als schwach und verkehrt zu fühlen gibt (Ps. 18, 27.), nimmt sie doch zugleich an seiner Schwachheit und dem Verderben seiner Verkehrtheit innigst Theil (nur an seiner Verkehrtheit selbst nicht, weil sie eben dadurch, daß sie ihren eignen Widerspruch sich aneignete, sich selbst aufgeben und so die Schranken der eignen Persönlichkeit überschreiten würde); je mehr sie dort dem Geliebten sich entzieht, desto mehr tritt hier ihre Hingabe ins Licht; je mehr sie dort von ihm sich unterscheidet und gegen ihn erhebt, desto tiefer erniedrigt sie sich hier zu ihm, mit ihm sich einigend.

Mit Recht sagt daher der tiefsinnige Fr. v. Baader, daß Liebe die Einheit von Erhabenheit und Demuth sey. Es bleibt auch nur durch das rechte Maß der Selbstbeschränkung, dessen die Liebe in der Zucht der Reinheit (1 Petr. 1, 22.) mächtig ist, die Selbstmittheilung Erhabenheit, und die Theilnahme Demuth. Der Egoismus dagegen in seiner Selbstverblendung findet dieses Maß nicht; einerseits erhebt er sich bis zum knechtenden Hochmuthe, sein Ich durch Beherrschung dem Andern aufdrängend, wobei er sich aber doch im Grunde demselben nur entzieht, was die ihn begleitende, aller Theilnahme ermangelnde Kälte beweist; andererseits wirft er sich an ihn bis zur knechtischen Niederträchtigkeit weg und sucht doch auch hier wieder nur sich selbst in Befriedigung von Begierden, statt in Hingebung sich ihm mitzutheilen.

In eminenter Weise tritt das Gesagte da ein, wo der Liebende zum Geliebten in einem centralen Verhältnisse steht, so daß selbst die Existenz des letztern in der Liebe des erstern begründet ist. Da wird einerseits die Selbstbewahrung in der Mittheilung auf die Weise sich

Digitized by Google

kundgeben, daß der Liebende seinen Willen durchaus mit einer normirenden Auctorität geltend mache, indem er sonst aufhörte, central und für den Geliebten lebenbegründend, mithin aufhörte, für ihn Liebe zu seyn. Könnte er doch von diesem gar nicht in freier Verehrung wieder geliebt werden, wenn er nicht bei aller Hingebung durch selbständige Würde diesem zugleich als in sich groß und herrlich sich erwiese, und seine Herablassung eben dadurch erst in ihrer ganzen Tiefe, Reinheit und Freiheit erschiene! Andererseits aber kann die Liebe in ihrer Theilnahme so weit gehen, daß sie die Natur des Geliebten, eben weil sie dieselbe begründet und somit ganz verstehen, umfassen, durchdringen und beherrschen kann, selbst annimmt und dadurch als Centrum, weit entfernt, sich als solches aufzugeben, nur noch faßlicher macht, während dagegen der in peripherischer absoluter Abhängigkeit Stehende von der Natur des Centrums zwar durchwirkt werden, sie selbst aber nicht annehmen kann, weil dem Bedingten das Unbedingte nie faßlich werden könnte, ohne daß er die engen Grenzen seiner abhängigen Natur selbst zersprengte.

So drängt das ganze Liebeswesen Gottes, nach welchem er, ein Reich gründend, den Menschen zu seinem Bilde und gleichsam Repräsentanten in demselben erschuf, nach einer Menschwerdung seiner selbst und nach der Vergottung (nicht Gottwerdung) (2 Petr. 1, 4.) des Menschen, um so durch die vollkommenste Einigung mit ihm zugleich mit seinem ganzen Reiche, dessen concreter Mittelpunkt der Mensch ist a), in ruhevoller, alldurchdringender Einheit zu stehen. Ohne daß Gott in die vollkommene Theilnahme der Menschheit einginge, könnte der Mensch auch zu keiner vollkommenen Theilnahme an der göttlichen Natur gelangen; denn aller Lebensbewegung des peripherischen Gliedes muß erst die Einsenkung der centralen Lebens-

a) Vgl. S. 282.

Digitized by Google

kraft vorausgehen, und mit der Selbsterniedrigung des Hauptes hält die Erhöhung der Glieder gleichen Schritt. Auch ohne eingetretene Sünde wäre mithin eine Menschwerdung Gottes als Höhepunkt göttlicher Liebesökonomie anzunehmen; denn durch die Sünde kann nicht das Ziel und Gesetz derselben (Eph. 1, 4.), sondern nur die Weise der Ausführung eine andere geworden seyn. Welcher Art übrigens jene Menschwerdung ohne zwischeneingetretene Sünde gewesen wäre, dürfte menschlicher Erkenntniß zu schwer zu bestimmen seyn. Als hypothetische Frage hat sie auch zunächst kein Gewicht. So viel jedoch ist gewiß, daß sie nicht in Leid und Schmach, sondern bei aller Herablassung in Freude und Herrlichkeit stattgefunden hätte.

Durch die Sünde ist die Gemeinschaft des Menschen mit Gott, welche nach bestandener Versuchung allmählich an Intensität bis zu dem oben bezeichneten Ziele der Vollendung fortgeschritten wäre, zerstört worden. Indem der Mensch auf die Vorspiegelungen des Satans hin durch Argwohn den Glauben an Gott und durch lüsterne Begier den Gehorsam gegen ihn, somit in jenem die theilnehmende, in dieser die mittheilende Seite der Liebe verleugnete, so riß er sich nach seinem persönlichen und natürlichen Leben aus der Gemeinschaft mit Gott los, und setzte, wiewohl nicht primitiv, sondern als Verführter, sich selbst zum Centrum des eignen Lebens.

Hätte Gott in gleicher Weise sich nun vom Menschen losgerissen und ihn sich selbst überlassen, so wäre er, entwurzelt aus seinem Lebensgrunde, da er in sich selbst die Kraft eigner Existenz nicht trägt, der Vernichtung anheimgefallen. Aber Gott ist und bleibt die Liebe, wie gegen alle seine Geschöpfe, so insbesondere gegen sein eignes Bild, in dem er mit der ganzen Fülle seines seligen Lebens wohnen möchte. Läßt der Mensch auch in thörichtem Wahne, durch sich selbst etwas zu seyn, von Gott, so läßt doch Gott nicht von ihm, sondern theilt sich ihm mit

Digitized by Google

und nimmt an ihm Theil, worin allein sein Heil besteht. Aber freilich wird die göttliche Liebe (ohne deßwegen in sich selbst anders zu werden) ganz anders gegen den durch die Sünde Losgerissenen sich erweisen und von ihm erfahren werden, als gegen den in Unschuld noch mit ihm Verbundenen. Im Paradiese erfuhr sie der Mensch in der unmittelbaren Totalität ihres Wesens, und göttliche Majestät und Herablassung durchdrangen sich in jedem Momente göttlicher Erscheinung und menschlichen Bewußtseyns. Jetzt aber, wo er, gelöst von ihr, sie in ihrer Totalität nimmer fassen und tragen kann, muß sie ihm in geschichtlicher Successsion die einzelnen Momente ihres Wesens zerlegen und je nach der Empfänglichkeit seines Herzens jetzt diese, dann jene Seite vorherrschend oder ausschließlich zu erfahren geben. Und nicht bloß dieß, sondern es werden dieselben auch auf dem dunkeln Grunde der Sünde, wie der Edelstein auf der Folie, nur um so heller in ihrer Eigenthümlichkeit hervortreten, und im Gegensatze zu unserm Egoismus, der einerseits in thörichter Hoffarth nach Gottgleichheit zu streben sich vermißt, andererseits an den Dienst irdischer Sinnlichkeit sich verkauft (Gen. 3.), wird ebenso in der Mittheilung eignen Wesens die Heiligkeit seiner Majestät, als in der Theilnahme am menschlichen Wesen die Tiefe seiner Herablassung in einer Herrlichkeit dem Sünder entgegenleuchten, die ihn aus aller Täuschung der Lust reißen muß.

Man könnte auf den ersten Blick meinen, die reine Liebe werde die That der Sünde ignoriren oder aufheben. Allein dieß wäre eine sehr äußerliche Auffassung des in den Tiefen freier Persönlichkeit gründenden Wesens der Sünde und der Liebe. Von der eignen That kann die Persönlichkeit, weil ihr Thun aus innerem Grunde quillt, nicht durch äußere Tilgung oder Uebersehung befreit werden, sondern nur auf dem freien Wege innerer Einkehr, die erst aus göttlicher Einkehr erwächst. Gott

Digitized by Google

würde eben die Basis alles Liebesverkehrs vernichten, wenn er der Persönlichkeit irgend äußere Gewalt anthäte. Nein, die Liebe hebt die That nicht willkürlich noch gewaltsam auf. Aber das thut sie: sie läßt den Menschen nicht allein in seiner That; sie öffnet vielmehr ihr ganzes Herz der rückwirkenden Macht derselben und folgt ihr mit der ganzen Energie ihrer Hingebung. Indem sie aber dieselbe auf sich einwirken läßt, so kann sie diese versuchte Zerreißung der Gemeinschaft natürlich nur als etwas Feindliches empfinden. Denn es wird dadurch nicht bloß ihre innere Harmonie mit sich selbst beleidigt, vermöge deren sie sich als absolute Causalität ihrer selbst und der Creatur, wie sie es ist, auch will und gegenüber und für den Willen der Creatur bewahrt (Heiligkeit), sondern sie wird dadurch zugleich in ihrem lebendigen Drange, durch unbeschränkte Hingabe ihrer selbst als absoluter Causalität das wahre Leben der Menschen zu begründen, aufgehalten. Diese widrige Empfindung der Liebe ist im ersten Momente der Passivität als reiner Schmerz zu fassen. Aber in dieser Passivität kann sie nicht verharren, da sie etwas Lebendiges, Persönliches ist, sondern es muß sich zugleich der Grund ihres Gemüths dagegen erheben und dieser Gesinnung, die ihr feindlich entgegentritt, wiederum eine feindliche entgegensetzen, wenn sie anders als sein persönliches Lebenscentrum, als Liebe sich nicht verleugnen will. Wir nennen diesen activ gewordenen Liebesschmerz gegen die Sünde Zorn. Zorn ist nicht Haß. Haß im eigentlichen Sinne ist in Gott nicht, wenigstens gegen die Persönlichkeit nicht, gegen die Sünde nur, insofern sie vom Sünder, an dem sie haftet, unterschieden gedacht wird. Dagegen ist Zorn Energie der Liebe gegen den Sünder, Ausdruck nämlich ihres Schmerzes, daß er seinem bessern Ich selbst untreu geworden; und wer nicht zürnen kann, hat keine herzhafte Liebe zu diesem Ich des Andern. Es ist wie in der Natur mit der Polarität. Auch die Repulsion des negativen Pols zeugt von innerer Be-

Digitized by Google

ziehung der Stoffe, wie die Attraction des positiven. Und nur wo weder das Eine noch das Andere, wo ein völliges Ignoriren stattfindet, fehlt alle Gemeinschaft.

Doch die Liebe bleibt nicht in sich und verschließt ihre Lebensbewegung gegen den Sünder, sondern sie läßt ihn nach ihrem unendlichen Drange der Gemeinschaft auch jetzt noch an sich Theil nehmen. Aber woran kann sie es nach ihrer Wahrhaftigkeit anders als an ihrem Schmerze? Mit diesem ihrem Schmerze theilt sie sich ihm denn mit, und er erfährt ihn zunächst im Innern seiner Persönlichkeit, welcher die Liebe vor Allem sich zuwendet. Dieses persönliche Organ des menschlichen Geistes, in welchem ihm seine persönliche Stellung zu Gott kund wird, oder vielmehr die durch unser freies Thun in dem Herzen Gottes hervorgerufene Liebesbewegung, billigend oder mißbilligend, für unser Mitwissen wiederklingt, ist das Gewissen. In der Pein des Gewissens hat der Sünder Theil an der durch seine Sünde schmerzlich getroffenen, über seine Sünde zürnenden Liebe Gottes, und dasselbe ist somit der äußerste Anknüpfungspunkt für alle folgenden Gnadenmittheilungen. Von der Person aber pflanzt sich, wie oben gezeigt worden, die Liebe auch auf die ganze Natur, das eingeborne Eigenthum, das individuelle Substrat der Person über, und auch ihr muß deßhalb ihre feindliche Affection sich empfindbar machen. In der Natur, der allgemeinen wie der speciell menschlichen, waltet die göttliche Liebe in der Form der Lebensordnung. Ist die Liebe nun alterirt, so muß dieß in der Natur als Ordnungsstörung offenbar werden, und da der Mensch concreter Einigungspunkt der creatürlichen Welt ist, so muß diese Störung wie seine eigne so die ganze äußere Natur umfassen. Ebenso wie daher der göttliche Liebesschmerz persönlich sich im Gewissen ihm mittheilt, theilt sich ihm auch diese Störung der Liebesordnung für seine geistige und leibliche Natur empfindbar mit. Wir nennen aber diese empfindbar gewordene Rückwirkung einer eingetretenen Störung Leiden.

Digitized by Google

So wird auch im leiblichen Organismus von einem Gliede, welches sich krankhaft isolirt, die vom Centrum ihm noch zuströmende Lebenskraft zunächst nur feindlich, schmerzhaft empfunden. Wie aber doch eben auf dieser Beharrlichkeit des Zuströmens die ganze Hoffnung der Heilung beruht, da dem Gliede das Leben nur aus dem Centrum quillt, so ist auch das menschliche Leiden überhaupt ein Zeugniß von der unserer Natur ungeachtet der Sünde und im Verhältnisse zu ihr beharrlich einwohnenden Liebeskraft Gottes und insofern eine Gewähr künftiger Restitution, ob es sich auch bis zum Tode und scheinbarer Vernichtung steigern möge.

Aber bei dieser reinen, unvermittelten Mittheilung bleibt die Liebe nicht stehen, sondern sie schreitet zur Theilnahme fort, um auf einer zweiten, höheren Stufe als theilnehmende Selbstmittheilung die vollkommene Einigung wieder herzustellen, nach der sie verlangt. Auch hier mag der leibliche Organismus uns wieder als Beispiel dienen. Es strömt nämlich dem kranken Gliede die Lebenskraft vom Centrum nicht überhaupt nur zu, sondern sie geht zugleich in die leidentliche Affection des Gliedes ein, das Centrum erniedrigt sich gleichsam, ohne seine natürliche Stellung und innere Gesundheit aufzugeben, zu dem kranken Gliede in der Weise, daß es zwar nicht, wie dieses gethan und dadurch die Krankheit erzeugt hat, selbst auch der fremden, feindlichen Macht sich faßbar macht, wohl aber die empfindbare Rückwirkung ihres Eingreifens theilt, ja in ihrem Reactionsprocesse selbst sogar einen abnormen Charakter annimmt. Und eben diese durch die Isolirung des Gliedes nicht unterbrochene, sondern beharrlich festgehaltene und in gleichem Maße, nur intensiver vollzogene Gemeinschaft des Lebenscentrums mit dem Gliede stellt die Harmonie des gestörten Organismus wieder her. Was hier Sache des Naturlebens ist, ist im persönlichen Organismus die freie That der Liebe. Wenn

Digitized by Google

ein Kind einen Fehltritt begangen hat, so erhebt sich das Herz der Eltern nicht bloß im Unwillen, daß es von der im Familienkreise waltenden Lebens- und Liebesordnung sich gelöst hat, sondern das elterliche Mitgefühl lebt sich zugleich in die Seele des Kindes hinein, nicht seinen Fehltritt selbst, wohl aber dessen leidensvolle Rückwirkung theilend, und es schmerzt sie der Fehltritt des Kindes, als wäre er ihr eigner, wie sie sich dessen auch nach außen mehr oder weniger wie eines eignen schämen. So kann auch die göttliche Liebe den Sünder nicht allein die Last des Leidens tragen sehen, welches die Mittheilung ihres Zorngefühls ihm erregt hat, sondern in ihrem Drange, die ihm ungeachtet seiner Sünde bewahrte Gemeinschaft vollkommen mit ihm zu vollziehen, geht sie auch in die Gemeinschaft seines Leidens selbst ein, in diesem Mitleiden (im vollsten Sinne des Wortes), welches die h. Schrift Barmherzigkeit nennt, die erste Schmerzensbewegung ihrer selbst, den Zorn, verschlingend oder vielmehr zu höherer Einheit aufnehmend. Sie fühlt nämlich nicht bloß die Hemmniß und Störung, welche sie selbst durch die Sünde erfahren hat, sondern sie fühlt auch die auf den Sünder rückwirkende Hemmniß und Störung mit; sie lebt sich mit ihrem Herzen ganz an seine Stelle, ganz in seine Seele hinein, und wird von jedem Leide, das ihn bewegt, so schmerzlich mitbewegt, als träfe es sie selbst. Aber diese ideale Theilnahme in der innern Bewegung des Herzens, zu der auch wir Menschen uns erheben können, genügt ihr, die aller Liebe Grund und Urbild ist, noch nicht. Wie sie als ewige Causalität des Menschen sein Wesen ganz anders durchlebt, als wir Menschen gegenseitig können, so geht auch ihre Theilnahme noch ungleich tiefer. Sie will auch in der allerreellsten Weise und in der vollkommensten Homogenität dieselbe vollziehen, und nimmt deßhalb, was sie vermöge ihres causalen Verhältnisses kann, die Natur des leidenden Sün-

Digitized by Google

ders selbst an und geht ganz in die leidentliche Existenz desselben ein, um wahrhaft menschlich auch aus seinem Bewußtseyn und aus der Erfahrung seiner eigenen Natur heraus den ganzen Proceß des Leidens mit- und nachzufühlen und zu durchleben, in welches ihre Selbstmittheilung ihn versenkt hat, und, indem sie sich in diesem ihren Mitleiden dann ihm wieder zu erfahren gibt, ihre Selbstmittheilung auf einer zweiten höheren Stufe nicht mehr als (relativ) scheidende, sondern als einigende und in den wahren vollen Genuß ihrer selbst einführende Selbsthingabe ihn schmecken zu lassen.

Diese persönliche Einigung Gottes mit seinem creatürlichen Ebenbilde geschieht natürlich in dem Sohne, welcher als das göttliche Ebenbild des Vaters ewiger Grund und Prototyp jenes creatürlichen ist, und durch welchen Gott ebenso seinen Liebesreichthum nach außen entfaltet, als er sich in ihm seinen Wesensreichthum nach innen aufschließt, sich selbst in ihm erkennend und fassend. Die Art der Einigung ist aber an die im Wesen der Liebe liegenden Gesetze gebunden. Der Sohn Gottes kann dabei seine göttliche Persönlichkeit und Natur nicht aufgeben, indem darunter die Erhabenheit der Liebe, die persönliche Schranke ihrer Selbstmittheilung, litte; aber eben so wenig kann er das menschliche Wesen nur zum Scheine, nur zum Theile oder in nur äußerlich formaler Verbindung annehmen, da die Demuth seiner Liebe in ihrer Theilnahme eine möglichst innige Vereinigung sucht. Vielmehr ist sie der Art, daß er sich ebenso vermöge seiner menschlichen Natur als wahrhaft menschliche Persönlichkeit fühlt und weiß, als er sich seiner ewigen Wesenheit und Herrlichkeit als Sohn Gottes bewußt bleibt, und daß in ihm die beiden Naturen zu gegenseitiger Immanenz geeinigt sind, welche, während des zeitlichen Verlaufs der menschlichen Natur zwar in relativer Getrenntheit erscheinend, in der ewigen Existenzweise derselben

Digitized by Google

jedoch in der Form einer vollkommnen communicatio idiomatum aufgefaßt werden muß a).

Diese Menschwerdung ist wie der Liebesschmerz der den Zorn verschlingenden Barmherzigkeit, welcher sich darin verwirklicht, an sich ein ewiger Act.

Von letzterem wird dieses kaum bezweifelt werden. Denn Gott liebt ja den Sünder ewiglich, wie er ihn ewiglich als solchen weiß, und diese barmherzige Liebe eben ist es nach der h. Schrift, in welcher von Ewigkeit her der Rathschluß der Erlösung gefaßt ist. Will man aber daran Anstoß nehmen, daß auf diese Weise dem ewigen Gott ein Leid zugeschrieben wird, als müßte dasselbe seine Seligkeit trüben, so ist zu erwägen, daß das Leid der Liebe ein anderes ist, als das Leid der eignen Schuld und Zerrüttung. Schon der Gläubige kann Mitleiden mit seinem verirrten Nächsten haben, ohne daß der tiefe Friedensgrund seiner in Gott ruhenden Seele dadurch aufgehoben würde. So noch viel mehr sind in dem ewigen Wesen Gottes zwei Seiten des Seyns zu unterscheiden: die eine, da er, in sich gekehrt, ruht in seligem Frieden, die andere, da er, der Creatur zugewandt, in ihr waltet mit der Fülle seiner Liebe. Nur nach diesem empfindet er Leid, in sich selbst aber bleibt er dabei selig ohne Wandel.

Daß aber auch die Menschwerdung, die Verwirklichung der ewigen Liebe, als ein an sich ewiger Act zu denken sey, der zeitlich erst offenbar wird, ist ebenso in der h. Schrift als in dem Wesen der Sache selbst begründet. Nur so wird das Wort aus der menschlichen Abstraction eines bloßen vorhergehenden Beschlusses zur

a) Die kirchliche Lehre bedarf übrigens in diesem Punkte noch einer Fortbildung, insofern sie hinsichtlich der communicatio idiomatum die irdische und himmlische Existenzweise menschlicher Natur nicht genug unterscheidet. Näher hier darauf einzugehen, erlaubt die Tendenz dieses Aufsatzes nicht.

Digitized by Google

göttlichen Realität einer ewigen Idee erhoben und in seinem vollen Sinne gewürdigt, wenn in der h. Schrift von einem von der Welt her verschwiegen gewesenen Geheimnisse (Röm. 16, 25. 1 Kor. 2, 7.) geredet, wenn von Christo gesagt wird, daß er zuvor versehen ist, ehe der Welt Grund gelegt war, aber offenbart zu den letzten Zeiten (1 Petr. 1, 20.), und von uns, daß wir in ihm erwählet sind, ehe der Welt Grund gelegt war (Eph. 1, 4.), wenn dem Menschensohne, der vom Himmel herabgestiegen ist, ein währendes Seyn im Himmel zugeschrieben (Joh. 3, 13.) und sonst auf das ewige Seyn des Gottmenschen hingedeutet wird (Joh. 8, 56. 58. Röm. 8, 29. Phil. 2, 6 ꝛc.), der in der Zeit σάρξ, nicht ἄνθρωπος (Joh. 1, 14.) ward a). Ewigkeit und Zeit haben eine viel reellere Beziehung und Immanenz. Die Ewigkeit ist nicht ein bloßes Vor und Nach der Zeit, nicht etwa bloß quantitativ von dieser verschieden; sie ist vielmehr der währende Lebensgrund, aus dem alle Zeit aus- und eingeht. In ihr wurzelt die Idee, welche aller zeitlichen Creatur einwohnt und ebenso Grund und Kraft ihrer Erscheinung, als Ziel und Urbild ist, dem sie sich frei oder unfrei (je nachdem sie persönlich oder unpersönlich ist) zubildet. Wiewohl aber in der Ewigkeit wurzelnd, geht diese Idee doch in die Zeitlichkeit ein, um ihre keimliche Fülle in successiver Entwickelung zu entfalten und nach diesem Processe wieder in ihre Vollendung, die nun in der entfalteten Einheit und Harmonie aller Momente besteht, zurückzukehren. Das Göttliche für sich bedarf dieser zeitlichen Entwickelung freilich nicht, weil es sich selbst in der ganzen Fülle seines Wesens zu fassen vermag. Aber die Creatur bedarf ihrer. Nur allmählich kann sie des Reichthums der ihr einwohnenden Idee sich bewußt und mäch-

a) Vgl. Hamberger, „Gott und seine Offenbarungen," S. 242., ein zu wenig beachtetes, an tiefen Gedanken reiches Buch.

Digitized by Google

tig werden, und erst wenn sich ihr dieselbe in ihre Momente nach einander zerlegt hat, vermag sie sich mit ihr wieder zu ruhevoller, allseitig vollendeter Selbstdarstellung zusammenzuschließen. Indem nun Gott in eine persönliche Einigung mit der menschlichen Natur eingeht, so ist auch sie zunächst als ewig zu denken. Allein sie kann in diesem ihrem ewigen Seyn nicht verharren, sondern muß wie alles Creatürliche, dessen Prototyp sie selbst ist (daher Christus πρωτότοκος τῆς κτίσεως, Kol. 1, 15., ἀρχὴ τῆς κτίσεως τοῦ θεοῦ, Apok. 3, 14., κεφαλὴ τῶν πάντων), aus der keimlichen Einheit der Idee in die zeitliche Entfaltung ihres Lebens überschreiten, um nach deren Abschluß zur entfalteten Einheitsfülle wieder einzukehren. Und so durchläuft die göttliche Liebe, indem sie mit ihrem geschaffenen Ebenbilde alle Stadien seines Lebens und, da dasselbe in das Verderben der Sünde gesunken, zugleich alle Stadien seines Elends zu durchleben das Verlangen trägt, in dem Sohne mit der Menschheit und durch sie mit der Creatur überhaupt eine Geschichte der Entfaltung, welche, mit dem relativen Heraustreten des Sohnes aus der stillen Ewigkeit Gottes als Offenbarungsprincip (λόγος) beginnend, einst, wenn alle Feinde zum Schemel seiner Füße gelegt sind, und er selbst dem Vater unterthan seyn wird, in jene innerliche Einheit, von der sie ausgegangen, in welcher aber nun alle durchschrittenen Momente, somit auch die persönliche Einigung mit der menschlichen Natur, in bleibender ewiger Realität aufgenommen sind, wieder eingehen wird, welche die h. Schrift mit den Worten bezeichnet: „auf daß Gott sey Alles in Allem a)."

a) Uebrigens wird kaum zu bemerken seyn, daß diese Geschichte der Liebesentfaltung Gottes eine ganz andere ist, als jene der pantheistischen Gottentfaltung in der Welt, wo Gott derselben bedarf und in ihr aufgeht, während er nach der christlichen Anschauung von ihr unterschieden und ohne sie sich selbst genugsam aus freier Liebe seine Herrlichkeit ihr offenbart.

Digitized by Google

Während nun aber so die Liebe Gottes gegen den Sünder ewiglich in harmonischer Einheit ihrer Momente besteht, so zwar, daß ihre selbstbeschränkende Mittheilung und unbeschränkte Theilnahme, Zorn und Barmherzigkeit sich vollkommen durchdringen, so muß sie, indem sie in der Zeit selbst erscheint, ihre Momente vor unserm Bewußtseyn einzeln in geschichtlicher Folge zerlegen und unserer Erfahrung zu empfinden geben, da wir sie in ihrer Totalität nicht fassen könnten und entweder in ihrer Demuth ihre Erhabenheit, oder in ihrer Erhabenheit ihre Demuth verkennen würden. Sie offenbart deßhalb im Gesetze dem Sünder zuerst ihre Erhabenheit, indem sie ihn erfahren läßt, wie sie, ohne herablassende Theilnahme, in unendlichem Widerspruche mit seinem Egoismus stehe, und erst nachdem das Bewußtseyn der Menschheit auf diesem Wege zum vollen Verständniß ihres Wesens vorbereitet ist, kann sie dem Sünder auch zeigen, wie sie in ihrer Demuth zugleich an dem ganzen Elende des Widerspruchs mit ihm Theil nehme, und in der zeitlich auftretenden Menschwerdung des Sohnes Gottes ihre ganze Fülle vor seinen Augen entfalten. Doch ist diese zeitliche Trennung ihrer Momente, eben weil sie selbst in ewiger Vollendung besteht, keine absolute, und es wird ebenso ihre Barmherzigkeit schon unmittelbar nach dem Sündenfalle und in wachsendem Maße durch die folgenden Zeiten verheißen und von den Gläubigen wirklich voraus erfahren, als ihr Zorn nach der Erscheinung der Barmherzigkeit noch nachwirkt und von den Ungläubigen sogar ausschließlich empfunden wird. Wer nämlich im Glauben an der Liebe Gottes Theil nimmt, dem kann sie sich selbst auch nach ihrer theilnehmenden Seite als Barmherzigkeit zu schmecken geben; wer aber an ihr nicht Theil nehmen will, dem kann sie, da sie doch als Liebe die Gemeinschaft mit ihm nicht völlig aufhebt, sich auch nur so, wie sie ohne Theilnahme ihm gegenübersteht, d. h. als Zorn, offenbaren.

Digitized by Google

Wenn nun aber in der Fülle der Zeit die Menschwerdung selbst eintritt, vermöge welcher die göttliche Liebe unser durch die Sünde über uns gekommenes Elend auch zeitlich durch den ganzen Verlauf eines irdischen Menschenlebens mit uns theilen will, so ist natürlich, daß diese ihre Theilnahme sich auf die Sünde selbst nicht erstrecken könne, weil sie dadurch, in ihrer Demuth die Erhabenheit, vermöge deren sie ihrem eigenen Wesen nicht widersprechen kann, nicht bewahrend, in ihrer Hingabe sich an die sündige Creatur verlöre und somit das Wesen der Gemeinschaft selbst vernichtete. Vielmehr muß der Sohn bei aller Selbsterniedrigung der Knechtschaft doch die Einheit mit dem Vater festhalten und sie darin insbesondere beweisen, daß er den ewigen göttlichen Liebeswillen gegen die sündige Menschheit auch nach seinem zeitlich-menschlichen Bewußtseyn und in freier irdisch-persönlicher Selbstbestimmung zu seinem eignen aufnimmt und bis ans Ende vollzieht. Wohl aber gab er sich dagegen der ganzen Rückwirkung der Sünde auf unser persönliches und natürliches Leben preis. Und indem er hierzu unsre Natur nach Geist, Seele und Leib in ihrer ganzen Schwachheit allmählicher Entwickelung annahm, trug er nicht nur alle äußern Folgen der Sünde, Armuth, Schmerz und Schmach und selbst den Tod — und zwar die unmittelbaren Folgen der höchsten Sünde, der nämlich wider ihn selbst, den Heiligen Gottes, wozu deßhalb die feindliche Macht aller Verhältnisse, der Widerspruch von Staat und Kirche, von Freund und Feind, von Bürgern und Fremden sich vereinigen mußte — sondern er erduldete auch das unendlich größere innere Leiden der Seele, wovon jenes nur ein äußerlicher Reflex und leiblicher Träger war, bis zu seiner äußersten Tiefe, die wir in seinen am Kreuze ihm ausgepreßten Worten erkennen: „mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?"

Digitized by Google

Nun erst, nachdem die Theilnahme göttlicher Liebe an dem in der Zeit abgefallenen Sünder sich zeitlich in ihrem vollen Maße vollzogen hat, nun kann er die Mittheilung ihres vollen Lebens selbst ertragen. Denn ihre Herrlichkeit steht ihm nun nicht mehr unvermittelt und bloß gegenüber, sondern, in sein Fleisch verhüllt, hat sie sich ihm homogen gemacht, so daß ihm ihr Licht, welches er erst als verzehrendes Feuer empfunden hatte, nun sanft und lieblich scheint. Und es ist durch diese vollendete Offenbarung der Liebe Gottes als theilnehmender Selbstmittheilung auch die vollkommene Einigung des Sünders mit Gott wieder begründet — mit andern Worten: das Reich Gottes, welches, durch die Sünde hinieden zerrüttet, nur im Himmel noch offenbar war (daher Himmelreich genannt), ist in der persönlichen Erscheinung der Liebe Gottes in Christo wieder zu uns gekommen, und es ist uns Macht in ihm gegeben, lebendige Glieder desselben wieder zu werden.

So ist die Menschwerdung des Sohnes Gottes, in ihrem letzten Grunde gefaßt, ein Selbstentfaltungsproceß der unendlichen Liebe Gottes gegen den Sünder, und was als Zweck derselben pflegt dargestellt zu werden, empfängt sein wahres Licht erst, wenn es aus diesem innern Leben der Liebe als inbegriffenes Moment und mitgehende Folge entwickelt wird. Man thut Gott fürwahr keine Ehre an, wenn man wissenschaftlich den Zweck in seinem Thun voranstellt. Zweck ist ein durch die menschliche Unvollkommenheit bedingter Begriff. Wir reden von Zweck, weil wir, was wir wollen, nicht unmittelbar setzen können. Bei Gott ist Alles Selbstzweck, nichts bloßes Mittel. Nur von Ziel kann man bei ihm reden. Hat ja auch jedes wahre Kunstwerk von Menschen zunächst keinen Zweck, sondern will sich selbst nur darstellen. So auch die wahre Liebe, wiewohl sie nicht blind, sondern intelligent und wirkend ist und also aller-

Digitized by Google

dings etwas will und jederzeit das Rechte wirkt, weiß sie doch eigentlich von Zweck nicht, der außer ihr läge, sondern will sich eben nur hingeben und in unendlicher Theilnahme sich selbst vollkommen mittheilen. Dieß ist auch das Eine Verlangen, das ewige Ziel der Liebe Gottes. Und daß sie Fleisch wird und in den Tod geht, ist nur der durch die Fleisches- und Todesknechtschaft des Menschen für sie veränderte Weg ihrer unbegrenzten Theilnahme, vermöge deren sie ihm in Allem gleich werden will (Hebr. 2, 14. 15.). Im Gottmenschen aber hat die Liebe ihre höchste Realisirung gefunden; denn die Einigung, die sie sucht, ist hier bis zur Einigung göttlichen und menschlichen Wesens in Einer Person geworden, von welchem festen Mittelpunkt aus nun auch die Zurückführung der einzelnen zerstreuten Glieder reell begründet ist. Und wie deßhalb seine zeitliche Offenbarung der Angelpunkt der irdischen Geschichte geworden, so bleibt er in Ewigkeit lebendiges Mittelglied, Mittler zwischen Gott und seinem Reiche (1 Tim. 2, 5. 6.), Haupt der Gemeine (Eph. 1, 22. 23.) und der Creatur überhaupt (Eph. 1, 10.).

Doch ist mit dieser Anschauung die gewöhnliche, in der h. Schrift so fest begründete Auffassung des Werkes Christi als Erlösung, Versöhnung ꝛc. keineswegs ausgeschlossen. Vielmehr ist hiermit nur jene höhere Einheit gewonnen, von welcher aus die verschiedenen Seiten des Werkes in ihrer richtigen Stellung erkannt und frei von Einseitigkeit und Aeußerlichkeit in ihrer gegenseitigen Ergänzung und Fülle erfaßt werden können. Die Liebe ist Licht, Recht und Kraft zugleich. Indem Gott, die absolute Liebe, den Menschen als Persönlichkeit zu seinem Bilde erschuf, so hat er in der Gabe der Vernunft, des freien Willens und einer geistig-leiblichen Natur seine Gemeinschaft mit ihm in der Weise nach drei Seiten zugleich begründet, daß er ihm damit die Macht gab, sich in ihm zu wissen, für ihn zu bestimmen und

Digitized by Google

aus ihm zu beleben. Mit Bewahrung der Gemeinschaft wäre ihm dieß Alles geblieben; mit ihrer Verletzung aber entschwand ihm Alles zugleich: es verkehrte und verschloß sich ihm der Einblick in Gottes Wesen und Wirken, erlosch ihm das Recht seiner Stellung und Existenz und verwandelte sich die selige Harmonie seines innern und äußern Lebens in Zerrüttung und Tod. Nun, nachdem die göttliche Liebe ihrerseits die Gemeinschaft nicht aufgegeben, sondern vielmehr in tieferer Selbsthingabe vollzogen hat, nun muß ihm in ihr auch Alles zugleich wieder aufgehen: es muß ihm die göttliche Oekonomie sich wieder erschließen, eine mit Gott friedliche, einige Stellung in derselben begründet und für die allbelebende Kraft von oben freier Zugang eröffnet werden, d. h. die Liebe muß sich ihm als Licht, Recht und Kraft zugleich wieder offenbaren, wie denn Christus, die persönlich erschienene Liebe, sich in diesem Sinne den Weg, die Wahrheit und das Leben nennt. Und es wird ihm mit Recht von der Kirche ein prophetisches, hohepriesterliches und königliches Amt, deren Einheit das Mittleramt ist, zugeschrieben, oder, wie sich's in der Einzelbetrachtung unter dem Verhältnisse von Mittel und Zweck uns darstellt, behauptet, er sey Mensch geworden, um uns zu erleuchten, zu versöhnen und zu heiligen a).

---

a) Während die Kirchenlehre das Werk Christi mehr nach seinen einzelnen Seiten beleuchtete, suchte die Mystik es in seiner Totalität zu fassen. Beide Standpunkte hat die theologische Wissenschaft zu vereinigen, um nicht bloß die Vielheit in der Einheit, sondern auch die Einheit in der Vielheit zu erkennen. Die mystische Anschauungsweise verträgt wohl eine wissenschaftliche Darstellung und Begründung, und sie ist um so mehr dazu zu erheben, als man vom Standpunkt ihrer höhern Einheit aus erst wie im Leben, so auch in der Wissenschaft den verschiedenen theologischen und kirchlichen Richtungen wahre Gerechtigkeit widerfahren lassen kann.

Digitized by Google

Inwiefern die Liebe Gottes in der Menschwerdung seines Sohnes für uns die Wahrheit und das Leben geworden, dieß weiter zu verfolgen, liegt außer dem Bereiche dieser Abhandlung, in welcher nur die Lehre von der Versöhnung und dem Wesen der Liebe entwickelt werden soll. Nur im Vorübergehen sey darauf hingedeutet, daß uns ja erst durch die Menschwerdung unsere hohe Bestimmung und die Tiefe unserer Sünde, erst die Fülle des Lebens Gottes und das Wesen seines Reiches aufgeschlossen, so wie unsere irdische Geschichte uns verständlich gemacht worden. Ebenso, indem der Sohn Gottes, Mensch werdend und unsern ganzen menschlichen Entwickelungsgang bis zum Tode mit uns theilend, sich uns einverleibt hat, ist das göttliche Leben dem Menschengeschlechte selbst wieder innerlich geworden und strömt in Jeden, der im Glauben sich mit ihm zusammenschließt, heilend und heiligend über, bis daß sein ganzes persönliches und natürliches Leben in die Einheit mit Gott zurückgeführt und in sich selbst vollendet wird. Dagegen aber haben wir nun die dritte Seite bestimmter ins Auge zu fassen und darzuthun, wie die göttliche Liebe in ihrer Selbstoffenbarung zugleich als Recht sich offenbart und dem Sünder seine rechtliche Stellung im Reiche Gottes wieder begründet, ihn mit Gott versöhnt.

Wir haben oben das Wesen der Liebe als theilnehmende Selbstmittheilung oder, in vollerer Bezeichnung, als persönliche Einigung in theilnehmender und mittheilender Selbsthingabe aufgefaßt und näher bemerkt, daß sie als solche in der Persönlichkeit bestimmte Schranken ihrer Lebensbewegung habe: nicht nur nämlich müsse der Liebende bei aller Selbsthingabe seine Selbständigkeit und Eigenthümlichkeit bewahren, sondern könne sich auch nur in dem Maße dem Geliebten mittheilen, als dieser in freier Entschließung, wiewohl durch Zuvorkommen der Liebe erst erweckt und überredet, sich ihr öffnet und da-

Digitized by Google

durch für sie empfänglich und fähig macht. Wird nun dieß letztere Verhältniß von der Seite gefaßt, daß der Geliebte, indem er der entgegenkommenden Liebe sich öffnet oder nicht, in eigner Wahl sich eine bestimmte Stellung zum Liebenden gebe, welcher dieser in dem dadurch bedingten Maße seiner Selbstmittheilung eine entsprechende, selbstbewahrende Stellung entgegensetze, oder, mit andern Worten, wird in dem Thun beider nicht das Maß der Selbsthingabe, sondern der Selbstbegrenzung, sohin beim Geliebten die freie Selbstbestimmung, beim Liebenden die nothwendige Selbstbewahrung hervorgehoben, so erscheint die Liebe — und zwar, wenn der Liebende eine centrale, allbedingende Stellung zum Geliebten hat, im eminenten Sinne — als Recht: die Fähigkeit des Geliebten wird zur Würdigkeit a), die entsprechende Selbstmittheilung des Liebenden zur richterlichen Vergeltung.

Deßgleichen stellen sich auch die oben bezeichneten Grundeigenschaften der Liebe: Erhabenheit und Demuth, in anderer Form uns dar, wenn nicht bloß die persönliche Stellung überhaupt, sondern insbesondere das freie Verhalten des Geliebten zum Liebenden als Maß der Liebesäußerung betrachtet wird. Insofern die Liebe nämlich ihre Selbstmittheilung je nach der freien Selbstbestimmung des Geliebten beschränkt, ist sie Gerech-

a) Fähigkeit (nicht als abstracte Potenz, sondern als lebendige Empfänglichkeit) und Würdigkeit sind nur zwei Seiten derselben Sache. Fähig ist der Mensch nur so viel, als er sich frei der Gnade öffnet. Insofern dieses Sichöffnen seine That ist, ist es Würdigkeit und Verdienst. Doch ist dieses nicht Verdienst im gemeinmenschlichen Sinne des Wortes, weil alle Kraft dieses Sichöffnens rein aus Gnade dem Sünder erst geschenkt wird. In diesem Sinne kann von eigentlichem Verdienste bei Menschen Gott gegenüber nie die Rede seyn, wohl aber in jenem höheren, auf welchen sich der Act des jüngsten Gerichts gründet.

Digitized by Google

tigkeit. Gerechtigkeit ist nicht Gegensatz der Liebe, sondern die Grundform, in der sie allezeit, sey es in ihrer ersten unmittelbaren, oder in der durch ihre Theilnahme vermittelten volleren Selbstmittheilung, erscheint. Darum selbst wo sie Gnade erweist, ist die Liebe noch gerecht (1 Joh. 1, 9.), indem sie es nur dem thut, der im Glauben sie aufnimmt, d. h. sich frei (wiewohl in Folge ihres Zuges) für sie bestimmt. Den Charakter der Gnade erhält sie aber dadurch, daß sie an dem Geliebten, mag nun seine freie Selbstbestimmung für oder wider sie gerichtet seyn, zugleich Theil nimmt. Von dieser Theilnahme wissen unsere Staaten nichts, weil in ihnen das Recht eine erstarrte Form, nicht lebendige Persönlichkeit ist; deßhalb wird von ihnen die Gerechtigkeit nur unter der Form der reinen Mittheilung geübt, und die Gnade, wo sie eintritt, steht im Widerspruche mit der Gerechtigkeit. Aber weil in Gott die Selbstmittheilung zugleich eine theilnehmende ist, so erscheint die Gerechtigkeit vielmehr da erst in ihrer höchsten Offenbarung, wo sie auf dem Grunde der Gnade ruht. Nur gegen den, dessen Wille und so weit er mit ihr in Feindschaft steht und somit für ihre Theilnahme unempfänglich ist, offenbart sie sich in jener ersten, niedern Potenz als bloße Strafgerechtigkeit, die in einem relativen Gegensatze zur Gnade steht, dagegen sie dem, welcher im Glauben ihre Theilnahme erwidert, sich auch als eine theilnehmende mittheilen kann, d. h. sich in der Einheit ihrer Momente, als Gnadengerechtigkeit erschließt. Immer aber besteht Gottes Gerechtigkeit darin — und das ist auch der biblische Grundbegriff derselben — daß er das der freien Entwickelung entweder des ganzen Geschlechtes oder des Einzelnen Gemäße, daß er das Rechte thut, so wie hingegen unsere Gerechtigkeit darin besteht, daß wir ihm recht sind, d. h. die seiner jezeitigen Offenbarung (des

Digitized by Google

Gesetzes oder Evangeliums) entsprechende Verfassung haben a).

Diese in der Liebe liegenden Rechtsmomente, welche während des Standes der Unschuld noch in unentwickelter Einheit vom Menschen erfahren wurden (auch das Soll des paradiesischen Verbotes hatte noch anderen Klang und Bedeutung für den Menschen als das Soll des dem Sünder auferlegten Gesetzes), traten durch die Sünde für ihn auseinander und gaben sich ihm in ihrem Unterschiede, ja relativem Gegensatze kund. Die Sünde selbst nimmt, vom rechtlichen Gesichtspunkte aus betrachtet, einen andern Charakter an. Da hier nämlich die Liebe Gottes, des persönlichen Reichshauptes, als lebendiger Wille und somit ihre innere Ordnung und Harmonie als Reichsgesetz gefaßt wird, das Verhalten des Menschen, des persönlichen Reichsgliedes, als freie, zurechnungsfähige That, so wird die Losreißung aus der

---

a) Wenn man die Gerechtigkeit der h. Schrift als eine beschränkt menschlich-juridische auffaßt, so läßt sich Stellen wie Ps. 116, 5: „חַנּוּן יְהוָה וְצַדִּיק וֵאלֹהֵינוּ מְרַחֵם," oder 1 Joh. 1, 9: „*ἐὰν ὁμολογῶμεν τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν, πιστός ἐστι καὶ δίκαιος, ἵνα ἀφῇ ἡμῖν τὰς ἁμαρτίας*," gar kein genügender Sinn abgewinnen. Um übrigens oben aufgestellten Begriff in seiner Wahrheit zu würdigen, darf man die einzelne That Gottes und der Menschen nicht in ihrer Vereinzelung nehmen, sondern Gott schaut das Leben der Menschheit wie des Einzelnen als ein großes Ganzes, und die einzelnen Erscheinungen desselben nur im Zusammenhange mit ihrem Grunde und dem Ziele dieses Ganzen; und er thut ebenso das Eine um eines Künftigen willen voraus, als er Anderes um eines längst Vergangenen willen eintreten läßt. Im Einzelnen mag uns deßhalb sein Thun oft ungerecht oder ungnädig erscheinen, aber wenn wir einst das Ganze jedes Einzellebens, so wie der ganzen Menschheit werden überblicken können, werden wir erkennen, daß (vermöge der Weisheit seiner Liebe, die ja eine intelligente ist) seine Gerechtigkeit ebenso allzeit voll Gnade, als seine Gnade eine gerechte gewesen sey.

Digitized by Google

Gemeinschaft Gottes zur Beleidigung seiner Person, zur Verletzung seines Gesetzes — die Sünde zum Unrechte (ἁμαρτία ἐστὶν ἡ ἀνομία). Indem nun aber die Liebe den Sünder, der sich von ihr losreißt, doch nicht läßt, sondern sich ihm, aber freilich so wie sie selbst ist, mit ihrem Schmerze (in der ersten, durch Theilnahme noch nicht temperirten Gestalt: Zorn) mittheilt, wird er diese Mittheilung als Reaction des verletzten Reichswillens, der gestörten Reichsordnung, als Gesetzesreaction inne. Zuerst erfährt er sie, wie alle Liebeswirkung, in seiner Person, nämlich durch das Gewissen, das persönliche Rechtsorgan. Und zwar macht sie sich ihm in demselben fühlbar unter der Form der Schuld. Sie beschränkt sich aber nicht auf die Person, sondern pflanzt sich auf die Natur, das Substrat und Organ derselben, fort, sich in ihr vollendend. Und diese dem Menschen in seiner Natur empfindbar werdende Reaction des Gesetzes gegen sein Unrecht nennen wir Strafe. Schuld und Strafe sind Correlate. Während der Person sich das Gesetz als Sollen aufdrängt, drängt sich's der Natur als Müssen auf. Aber indem in beiden abnormen, durch die Knechtschaft der Sünde hervorgerufenen Zuständen die Nothwendigkeit der wahren Freiheit als Norm durchwirkt, erweisen sie sich als Liebesenergie. Gott wandelt durch das Schuldgefühl die Lostrennung des Sünders in Gemeinschaft, das Leiden durch die Strafe in Wohlthat. Denn indem Gott das Leiden, welches zunächst bloße Folge wäre, dem Sünder in Schuld und Strafe selbst rechtlich zuwendet, so theilt er sich in beiden dem Sünder mit, zwar erst noch nach dem Maße seiner freien Selbstbestimmung sich beschränkend, aber doch um sich ihm endlich, mit der ganzen Kraft der eignen Theilnahme ihn zu sich selbst erhebend, ohne Maß mittheilen zu können — woraus die Einheit der remuneratorischen und pädagogischen Bedeutung der Strafe erhellt.

Digitized by Google

Aber auch diese zweite Stufe der Liebesentfaltung, nämlich ihre vollkommene Theilnahme an dem Leiden des Sünders, erscheint vom juridischen Gesichtspunkte aus in neuer Fassung. Indem Gott nämlich das Elend des Sünders in seiner Barmherzigkeit mit empfindet, ja, wie er vermöge seiner centralen Stellung vermag, sich so sehr in dasselbe hineinlebt, daß er selbst die leidensvolle Natur des Sünders annimmt, um völlig aus dem Bewußtseyn desselben heraus mit ihm leiden zu können, so stellt es sich, weil das Leid der Strafe dem Sünder gilt, rechtlich so dar, daß Gott an die Stelle des Sünders eintrete, dessen Schuld und Strafe auf sich nehme und für ihn, an seiner Statt leide, d. h. seine Theilnahme wird zur Stellvertretung. Diese Uebernahme der Strafe findet, im Grunde genommen, schon im Schmerze des Erbarmens statt. Denn wenn zur Strafe außer dem, daß sie vom Haupte der Gemeinschaft ausgehe und an dem Gliede vollzogen werde — welches beides in dieser Stellvertretung der Fall ist, da Gott ebenso das Leid im Namen des Sünders trägt, als dasselbe von ihm ausgeht — noch dieß gehört, daß sie dem Vergehen äquivalent sey, so ist zu erwägen, daß das eigentlich Sündige bei der That nicht diese selbst ist, sondern die Gesinnung, woraus sie geflossen. Die That aber ist nur Erscheinung derselben, welche als solche viel von äußern fremden Umständen abhängig seyn kann. So ist nun auch das äußere Leiden nur der Leib, den die Strafe anzieht, und ist in seiner Erscheinungsweise und seinem Maße von dem Rathe der Liebesweisheit bedingt. Aber das innere Leid ist das Erste, das Unerläßliche in der Strafe, wenn in einem persönlichen Organismus wahres Leben waltet und bestehen soll. Und insofern ist auch das schmerzvolle Mitleiden des Erbarmens, welches Gott mit dem Sünder hat, die eigentlichste Strafe für seine Sünde, die in der leidensvollen Menschwerdung des Sohnes Gottes nur äußerlich, leiblich

Digitized by Google

und irdisch-zeitlich sich darstellt. So sehr ist nicht bloß die Strafe, sondern auch die Stellvertretung der Strafe in der Liebe begründet. Zugleich erhellt aber auch hieraus, wie in dieser Stellvertretung die Strafe selbst erst zu ihrer wahren Vollendung kommt. Denn da das innere Leid das Erste in der Strafe ist, dieses aber natürlich nach seiner ganzen Tiefe und Ausdehnung nur von dem gefühlt und durchlebt werden kann, der die ganze Tiefe und Macht der Sünde kennt, so kann offenbar der Mensch nach seiner peripherischen Einzelstellung und beschränkten Selbsterkenntniß nicht die ganze Strafe für seine Sünde tragen, sondern nur Gott, der vermöge seiner centralen Stellung alle Theile des Organismus lebendig in sich trägt und nicht nur die verborgensten Geheimnisse des Herzens durchschaut, sondern allein auch weiß, wie sehr die einzelne Sünde dem Ganzen sich mittheilt und bis in alle Tiefen und Fernen durchwirkt a). Insofern ist die Theilnahme der göttlichen Liebe in ihrer Stellvertretung zugleich Genugthuung für unsere Sünde, oder besser: Versühnung derselben b).

Aber diese Liebestheilnahme in der Versühnung bleibt nicht in ihrer Isolirung stehen, sondern ist nur Voraussetzung zur höheren, vollkommneren Selbstmittheilung, deren integrirendes Moment sie wird. Wenn der Sohn Gottes der Menschheit sich eingibt, ihren ganzen leidensvollen Entwickelungsgang um ihrer Sünde willen mit ihr durchlebend, so steht dieselbe hinfort Gott gegenüber nicht mehr für sich allein, sondern vertreten in dem Sohne, der ihr zweiter Adam geworden. Was er gethan

a) Vergl. Göschel's geistvollen Aufsatz über das Strafrecht in seinen „zerstreuten Blättern." Demselben verdankt der Verfasser die erste Anregung zu dieser Theorie der Versöhnung.

b) Das Wort „Genugthuung" begünstigt zu sehr eine äußerlich quantitative Anschauung der Sache und weist überdieß mehr auf ein Thun als auf ein Leiden.

Digitized by Google

und gelitten, ist Sache der Menschheit geworden, nachdem er ihre Sache zu der seinigen gemacht hat. Wie die Schuld von Adam's Sünde auf das ganze Geschlecht überging, so geht auch das Verdienst der Gerechtigkeit Christi auf dasselbe über, sein Strafleiden wird der Menschheit zu gut gerechnet — die Versühnung (ἱλασμός) wird zur Versöhnung (καταλλαγή). Und zwar wie das Unrecht der Sünde zugleich den Menschen von Gott und Gott von dem Menschen schied, indem der Mensch in der verkehrten, feindlichen Stellung, die er sich gegen Gott gegeben hatte, ebenso die Liebe Gottes nur noch unter der Gestalt der Strafgerechtigkeit tragen und empfinden, als das Leben der Liebe in Gott nur noch unter der Gestalt des Zornes wirklich bleiben und als wahr und treu sich erweisen konnte, so wirkt auch die in der leidensvollen Einigung des Sohnes Gottes mit der Menschheit vollzogene Versühnung, wodurch jenes Unrecht getilgt und die entstandene Kluft wieder ausgefüllt worden, in der Weise nach zwei Seiten zugleich, daß in dieser Liebeshingabe Christi, als dem Gehorsame des Menschen κατ' ἐξοχήν, nicht nur die ungehorsame Menschheit Gott wieder wohlgefällig geworden, sondern in ihr, als der Selbstentäußerung des Sohnes Gottes, auch die feindliche Gottheit der Menschheit wieder nah und freundlich erschienen, und daß so die Gerechtigkeit Christi, von obenher den Zorn, von untenher die Schuld in sich tilgend, nach beiden Seiten zugleich eine Vermittlerin der Liebe geworden ist. D. h. Gott ist in Christo ebenso mit der Menschheit, als die Menschheit mit Gott versöhnt a).

a) Beides liegt in dem biblischen Worte: θεὸς ἦν ἐν Χριστῷ κόσμον καταλλάσσων ἑαυτῷ, und von beiden, als einem objectiv vollendeten Verhältnisse (vgl. das vorausgehende καταλλάξαντος), unterscheidet sich als subjective Seite die gläubige Aufnahme dieser Versöhnung von Seiten des Einzelnen, welche wir in der Aufforderung des Apostels: καταλλαγῆτε τῷ θεῷ, ausgesprochen finden.

Digitized by Google

Diese Versöhnung nun ist, wie die Liebe Gottes gegen den Sünder selbst, an sich ewig. Denn indem die Liebe ewiglich Erbarmen mit dem Sünder fühlt und trägt, so vollzieht sie ewiglich in diesem innern Leide an sich selbst die in ihrem Zorne über denselben verhängte Strafe und versöhnt ihn so mit sich selbst. Diese ewige Versöhnung ist die Voraussetzung, wirkende Idee und währende Grundkraft all ihrer zeitlichen Vorbereitung, Vollziehung und Mittheilung, wie wir Solches auch von der Menschwerdung, deren Rechtswirkung sie ist, erkannt haben. Wie wäre auch die Bewahrung der Menschheit unmittelbar nach dem Falle und in der ganzen Zeit von der zeitlich in Christo vollzogenen Versöhnung, wie die rückwirkende Macht derselben, die wir in der Kraft von Abraham's Glauben zur Rechtfertigung erkennen, wie die gesetzmäßige Entwickelung der göttlichen Oekonomie bis zur Fülle der Zeit erklärbar; wie behielten Stellen des A. T., als z. B. Jer. 31, 20., wo Gott sein tiefes Erbarmen gegen sein Volk ausspricht, oder Jes. 43, 24. 25., wo er nicht bloß von eigenem Leide, sondern auch von Sündentilgung redet, und das Participium auf einen währenden Zustand hinweist, ihre volle Bedeutung, wenn die Versöhnung erst mit dem Momente der zeitlichen Menschwerdung oder des Kreuzestodes einträte, wenn sie nicht ihrem Wesen nach ebenso schon vor der Zeit in Ewigkeit als lebenskräftige Idee (Gottes Beschlüsse sind nicht abstracta, nicht erst in der Zukunft sich verwirklichende Versprechungen) bestände, gleichwie sie nach der Zeit in ewiger Kraft und Geltung fortbesteht!

Die zeitliche Versöhnung wird aber dadurch so wenig zu etwas Ueberflüssigem, Zufälligen und Untergeordneten herabgesetzt, daß sie vielmehr dadurch erst in ihrer vollen Wahrheit und innern Gesetzmäßigkeit erkannt werden kann. Hat ein Kunstwerk nur darin seinen Werth, daß es durch seine Erscheinung von einer Idee, die in dem

Digitized by Google

Geiste des Künstlers gelegen ist und die er seinem Bilde eingehaucht hat, das klarste, reinste Zeugniß ablegt, so kann die Idee doch andererseits auch nur dadurch sich kundgeben, auf den äußern Bestand der Dinge ihre Kraftwirkung äußern, ja erst ihre eigentliche Vollendung gewinnen, daß sie in die äußere Wirklichkeit tritt. So ist es auch mit Gottes Gedanken für unser Heil. Sollen wir die Versöhnung verstehen, freudig ihr glauben können, soll sie als eine die Sünde wahrhaft tilgende Macht in uns wirken, soll sie eine zeitlich-rechtliche Geltung erlangen, so ist nicht genug, daß ihre ewige Realität in der Zeit bloß verkündigt werde, sondern sie muß sich in derselben uns auch homogen machen, muß vor unsern Augen, muß in dieser Welt, in der wir abgewichen sind, und in dieser unserer irdischen Natur, in der wir unter der Macht der Sünde leiden, selbst auch vollzogen werden. Hinwiederum kann nur auf Grund jener ewigen Einheit die Liebe ihre Rechtsmomente nach ihrer innern Ordnung, wie wir sie eben erkannt haben, dem ganzen Menschengeschlechte in großartiger, der einzelnen Seele in enger Geschichtsfolge zerlegen und doch in dem Nacheinander ihr Ineinander dem menschlichen Bewußtseyn durchblicken lassen, so daß er nicht bloß in der Strafe die Höhe ihres Ernstes und in der Vergebung die Tiefe ihres Mitleids kennen lerne, sondern in dem Ernste der Strafe zugleich auch ihr Mitleid und in dem Mitleide der Vergebung ihren Ernst verstehe.

Deßhalb erscheint zwar in der zeitlichen Entwickelung das ewige Recht der Liebe zuerst als Strafgerechtigkeit, durch die Offenbarung ihrer unantastbaren Selbständigkeit im Gesetze den Widerspruch der Sünde aufdeckend und verdammend, und hebt dann erst, nachdem das Bewußtseyn der Menschheit für ihre vollere Erkenntniß und Empfängniß vorbereitet worden, durch die Offenbarung ihrer stellvertretenden Selbsthingabe im neuen Bunde je-

Digitized by Google

nen Widerspruch auch auf, als Gnadengerechtigkeit die ganze Fülle ihres Lebens dem Sünder aufschließend und zueignend. Aber doch leuchtet diese höhere Offenbarung des göttlichen Rechts in der Versöhnung auch bereits im alten Bunde durch, und ist in den Typen und Verheißungen der alttestamentlichen Theokratie nach ihren einzelnen Beziehungen vorgebildet, am vollständigsten in den Opfern, dem Mittelpunkte des israelitischen Cultus (wie aller heidnischen Religionen).

Auch das Wesen des Opfers ist nur aus dem Wesen der Liebe zu verstehen. Sein Grundbegriff ist: „selbstverleugnende Hingabe der Liebe", wie dieß der tägliche Sprachgebrauch zeigt, z. B. ich bringe Jemandem ein Opfer mit etwas, es kostet mich ein Opfer ꝛc. Wo nämlich die Gemeinschaft eine zerrissene oder wenigstens noch gestörte ist, da kann die Selbsthingabe der Liebe nicht ohne Schmerz und Selbstentäußerung geschehen. Denn von Seiten dessen, der sie zerrissen hat (des Menschen), war zugleich eine andere eingegangen worden, die er um der früheren willen nun wieder zerreißen muß; von Seiten dessen aber, mit dem sie zerrissen worden (Gottes), gilt es ein relatives Ausgehen aus der Integrität und Harmonie der bisherigen und ein Eingehen in eine ihm fremde, ihm selbst feindliche Gemeinschaft, wenn er dem Abtrünnigen hingebend folgen will. Findet die selbstverleugnende Liebe nun in der Weise statt, daß sie, einen bisherigen Zustand der Trennung aufhebend, die Gemeinschaft neu begründet, so wird sie zum Sühnopfer; wo sie aber eine schon wieder begründete erwidernd vollzieht, ist sie Dankopfer. Denn in jenem Falle erscheint das in der Hingabe übernommene Leiden, welches natürlich im Verhältnisse zur Stärke des eingetretenen Risses steht, vom Standpunkte des Rechts aus als Strafäquivalent für das durch die Losreißung an dem Andern (dem Höhern, dem Haupte) begangene Unrecht, mithin als Sühne.

Digitized by Google

Wenn aber das durch jenes Sühnopfer neu begründete Liebesleben vor Allem nach seinem Quell sich wieder zurückkehrt, so erscheint es als Darbringung der Erstlingsgaben, als Dank für die erfahrene Liebe und empfangene Gabe. Die Neubegründung der zerrissenen Gemeinschaft kann natürlich nur vom Haupte ausgehen, da das losgerissene Glied in der Gewalt fremder Gemeinschaft gefesselt liegt, von der es sich nicht wieder losreißen kann, wenn es nicht wieder anderswo festen Fuß gewonnen hat. Das wahre Sühnopfer kann deßhalb nur in der Selbsthingabe des Hauptes stattfinden und vom Gliede nur nacherlebt und nacherlitten werden. Dagegen geschieht die freie Erwiderung der Gemeinschaft im Dankopfer vom Gliede, und wird darin vollkommen vollzogen, daß es auf Grund der empfangenen Liebeskraft mit Verleugnung der alten selbstischen Begier sich mit allen Kräften und Gaben in die Gemeinschaft des Hauptes ergibt.

Die Nothwendigkeit beider ist im A. T. dem menschlichen Bewußtseyn vorbildlich bezeugt. Natürlich mußte jedoch dem Menschen, so lange er seine eigne Natur noch nicht zum wahren Opfer geben konnte, das Entferntere, was ihm zum Genuß und Dienste verliehen war, nämlich die äußere, ihm untergebene Natur dazu dienen. Um in den nöthigen Rapport mit ihr zu treten, wurden dem erwählten Opfer die Hände aufgelegt. Und daß dasselbe rein und makellos seyn, daß die Handlung am heiligen Orte vollzogen und das Beste davon Gott dargebracht werden mußte, geschah deßhalb, weil die Liebeshingabe eine von aller selbstischen Begier befreite, eine ganz Gott zugewandte, eine Hingabe des innersten Lebensgrundes seyn soll. In der Tödtung und Verbrennung aber ist die radicale, allumfassende Natur der Verleugnung abgebildet, die den höchsten Kampf erfordert, unendlichen Schmerz kostet.

Das im alten Bunde vorgebildete Sühnopfer nun,

Digitized by Google

wodurch die durch die Sünde zerrissene Gemeinschaft des Menschen mit Gott wieder hergestellt und die Menschheit mit Gott versöhnt werden sollte, ist, als die Fülle der Zeit eingetreten war, in der selbstverleugnenden Hingabe des Sohnes Gottes gebracht worden, und stellt sich uns, in seiner juridischen Fassung näher betrachtet, folgendermaßen dar. Indem seine theilnehmende Selbsthingabe in der Annahme unserer irdischen, leidenden Natur sich verwirklicht, tritt er an unsere Stelle und hält durch das göttliche Gewicht seiner Persönlichkeit der ganzen Menschheit (um mich so auszudrücken) die Wage; indem er, die Erhabenheit der Liebe bewahrend, in die Sünde, den reinen Widerspruch mit ihr selbst, nicht einwilligt, sondern auch in der Entäußerung die Einheit mit dem Vater festhält und den ewigen Liebeswillen der Herablassung auch nach dem Bewußtseyn seiner menschlichen Natur und aus freier Selbstbestimmung durch alle Momente seiner zeitlichen Existenz vollzieht, so beweist er die obedientia activa, die ihn zu einem gültigen Bürgen der Menschheit, zu einem reinen, makellosen Opfer befähigt; indem er in seinem Liebesdrange, uns in Allem gleich zu werden, auch in alle Folgen unserer Sünde nach Leib und Seele, bis zur höchsten Spitze des Leidens im Tode, mit uns einging, nahm er die Schuld und Strafe unserer Sünden auf sich und tilgte sie kraft seiner universell-menschlichen Persönlichkeit in vollkommener Genugthuung; indem er aber dieß Alles nicht um seinet-, sondern um unsertwillen, aus reiner Liebe that und deßhalb in dieser seiner Theilnahme sich uns wieder mittheilt, so wird durch ihn die Menschheit mit Gott versöhnt.

So stellt sich jede Lebensbewegung der Liebe zugleich als Entfaltung des Rechts (wie nach andern Seiten hin der Wahrheit und des Lebens) dar, und die Versöhnung, wodurch der Sünder wieder zu vollem Rechte im Reiche Gottes erhoben ist, ist nur die letzte und höchste Stufe

Digitized by Google

bis zu welcher der Drang der göttlichen Liebe gegen den Sünder in theilnehmender Selbstmittheilung fortschreitet.

Es ist mit dieser Auffassung einerseits nicht nur die unendliche Barmherzigkeit Gottes in dem Opfertode Jesu Christi, sondern auch der volle Ernst seines Zornes und das ganze Gewicht von Schuld und Strafe anerkannt und bewahrt, andererseits aber ist doch in diesem Gegensatze die höhere Einheit festgehalten und die Liebe Gottes, wie Schrift und Glaube verlangt, als der Eine, letzte Grund erwiesen, aus welchem alle seine Offenbarung an den Menschen quillt. Zugleich ist hiermit ebenso die relative Richtigkeit und Rechtmäßigkeit der gewöhnlichen juridischen Auffassung der Versöhnung in der Kirchenlehre belassen, ja von neuen Gesichtspunkten aus bestätigt, als auch den höheren Ansprüchen der Wissenschaft zu genügen versucht worden, welche die göttlichen Offenbarungen nicht bloß in ihren getheilten Erscheinungen, sondern auch in der Einheit ihrer Idee zu erfassen bemüht seyn muß.

Uebrigens leuchtet ein, wie diese Theorie der Versöhnung auch auf die Auffassung ihrer Aneignung Einfluß üben müsse, und wie auch dort, was in Erleuchtung, Rechtfertigung und Heiligung, was in Buße und Glaube, in Glaube und Liebe ꝛc. auseinandertritt, noch in anderer Weise, als es gewöhnlich geschieht, als einzelne Momente und verschiedene Betrachtungsweisen einer höhern Einheit, nämlich der persönlichen Lebensgemeinschaft mit Gott in Christo, zu fassen sey.

Digitized by Google

2.

Hatte der Tod Jesu wirklich den Zweck, „die auf seine menschliche Natur übergegangene erbliche Verdorbenheit vollends zu vernichten"?

Von
A. F. O. Münchmeyer,
Pastor zu Lamspringe.

Im zweiten Hefte des Jahrgangs 1843 dieser Zeitschrift findet sich eine Abhandlung des Herrn Generalsuperintendenten Gericke zu Clausthal, welche durch die Art, wie sie die Wirkungen des Todes Jesu auf seine eigene Person auffaßt, sehr wesentlich vom kirchlichen Dogma und nach der festen Ueberzeugung des Schreibers dieser Zeilen eben so wesentlich von der Lehre der Schrift abweicht. Das wird hinreichen zur Rechtfertigung dieses Widerlegungsversuchs.

Wir müssen uns zunächst die gericke'sche Auffassung etwas genauer wieder vergegenwärtigen. — Er selber faßt seine Lehre kurz so zusammen: Die Wirkung des Todes Jesu, welche sich „zunächst und unmittelbar" auf die eigene Person des Herrn bezog, äußert sich „zunächst darin, daß die aus der Gemeinschaft mit dem menschlichen Geschlechte auch auf die menschliche Natur Christi übergegangene erbliche Verdorbenheit (wie wenig davon auch ankleben mochte) durch den Tod vollends in ihm vernichtet wurde"[1]). Hie und da zerstreut in der Abhandlung finden wir dann auch noch weitere Andeutungen zum Verständnisse der so ausgesprochenen Thesis. Die

1) S. 264 und 265. a. a. O.

Digitized by Google

Behauptung des schottischen Predigers Irwing, daß Jesus mit der Erbsünde behaftet gewesen sey, freilich in gehöriger Fassung und Beschränkung, wird für Schriftlehre und nothwendige Bedingung zum Verständnisse des ganzen Erlösungswerks erklärt[2]). Dann wird zwar behauptet, „daß Jesus aus dem Kampfe mit der Sünde zu jeder Zeit als Sieger hervorgegangen sey, und daß ihn in keinem Betrachte der Vorwurf einer wirklichen Pflichtverletzung treffen könne"[3]); aber dennoch, so vernehmen wir weiter, „ist es auch eine Grundwahrheit des Christenthums und besonders unsers protestantischen Glaubensbekenntnisses, quod peccatum originis vere sit peccatum"[4]). Wie wird nun der scheinbare Widerspruch gelöst, daß Jesus auf der einen Seite als Theil habend an dem sündlichen Verderben der Menschheit und auf der andern als durchaus unsündlich betrachtet werden soll[5])? Wir werden an die bekannte Lehre von der ἀνυποστασία der menschlichen Natur Christi erinnert[6]); derselben aber wird Folgendes zum Inhalte gegeben: Der Logos nahm die menschliche Natur an. Dieser hätte allerdings „das durch die Sünde Verderbte sogleich anfangs völlig ausscheiden können. Auf die Weise wäre aber kein vollständiger Zusammenhang mit der gefallenen Menschheit in der ganzen Trostlosigkeit ihres Zustandes hergestellt. Der Logos wollte daher auch jene verderbten Theile der menschlichen Natur nicht geradezu von sich weisen; er blieb damit im Zusammenhange in der Art, daß das sündliche Princip sich ihm fühlbar machen, eine momentane Trübung, Verdunkelung und Hemmung des göttlichen Lebens bewirken konnte, dabei aber doch jederzeit vor der unerschütterlich selbständigen Kraft des göttlichen Princips zurückweichen mußte"[7]). Auf diese

2) S. 265. — 3) S. 266. — 4) Ebendas. — 5) S. 267. — 6) Ebendaselbst. — 7) S. 268.

Digitized by Google

Weise ging Christus ein in „die Gemeinschaft mit der verderbten menschlichen Natur," nahm selbst diese verderbte Natur an, „damit sie durch ihn und in ihm und zwar zuletzt durch seinen Tod geläutert und wiederhergestellt würde." Es wurden „Lustgefühle" der menschlichen Natur von Christo empfunden, welche „an und für sich sündhaft" waren und deßhalb „gestraft werden" mußten. Aber dieß involvirte für ihn keine Schuld, denn „das Sündhafte, was an ihm war", war nicht „aus ihm"; der Logos = Person Christi hatte es mit der menschlichen Natur als ein Fremdes angenommen [8]). Daher ist es denn auch irrig, wenn angenommen wird, die Reinigung der menschlichen Natur durch den Logos sey bereits in utero Mariae vollendet, sie sollte vielmehr „erst durch die ganze folgende Entwickelung und zuletzt durch den Tod vollendet werden" [9]). Durch diesen Tod geschah „die Läuterung der menschlichen Natur Christi," es wurde „die Sünde in ihm vernichtet", es fand nun erst „die innigste Durchdringung der göttlichen und menschlichen Natur" in ihm statt [10]). Diese „Versöhnung beider Naturen in Christo" ist der Zweck seines Todes und fällt mit seiner Erhöhung zusammen [11]). Allerdings leidet der Begriff der Versöhnung daher „zunächst auf die Person Christi selbst Anwendung" [12]); aber er beschränkt sich nicht auf dieselbe, sondern auch „für alle die, welche durch den Glauben in die Gemeinschaft mit Christo treten wollen, ist die Möglichkeit gegeben, an dieser Versöhnung Theil zu nehmen" [13]). Nach seiner Erhöhung war in Christo „der Menschengeist von dem Gottesgeiste frei durchströmt, und von Christo aus war dem letzten der Zugang nun auch zu denen eröffnet, welche durch ihre menschliche Natur ihm verbrüdert waren" [14]). Von dem Augenblicke

8) S. 271. — 9) S. 276. — 10) S. 287. — 11) S. 298. — 12) S. 307. — 13) S. 298. — 14) Ebendaselbst.

Digitized by Google

an, wo sich der Einzelne im Glauben an den Heiland ergibt[15]), theilt sich ihm der Geist Christi mit; er hört auf, er selbst zu seyn, nach dem Begriffe seiner früheren Vereinzelung; er gehört Christo an, wird sein Glied[16]); ihm werden die Sünden vergeben, „nicht in Rücksicht auf das, was er ist und leistet, sondern in Rücksicht auf das, was er bei fortgesetzter Gemeinschaft mit Christo seyn und leisten wird"[17]).

Wer dieser Darstellung der gericke'schen Ansicht gefolgt ist, dem wird es bald einleuchten, daß dieselbe mit den Symbolen unserer Kirche sich in directem Widerspruche befindet. Zwar wird nirgends die Lehre, daß Christi menschliche Natur an der erblichen Verdorbenheit unseres Geschlechts Antheil gehabt habe, ex professo von den Symbolen negirt, aber gewiß nur aus dem Grunde, weil sie noch nicht vorgetragen war. Dennoch aber wird gelegentlich mehr als einmal die absolute Sündlosigkeit auch der menschlichen Natur des Herrn behauptet. So im Cat. mai.: homo factus est, et a spiritu sancto ac Maria virgine sine omni labe peccati natus et conceptus est, ut esset peccati dominus[18]). Und in der Form. conc. wird gegen die Irrlehre, daß die Erbsünde nach dem Falle die Substanz des Menschen sey, so argumentirt: wenn das wäre, so hätte Christus, da er unsere Natur annahm, auch die Erbsünde annehmen müssen. Cum igitur filius dei naturam nostram humanam, non autem peccatum originale assumpserit, manifestum est, quod humana natura, etiam post lapsum, et peccatum originis non sint unum et idem, sed diligenter discernenda[19]). So heißt es denn auch weiter unten im Art. 3: Etiamsi Christus de spiritu sancto quidem sine peccato conceptus et natus esset et in sola humanitate sua omnem iustitiam implevisset[20]), wo

15) S. 313. — 16) S. 298. — 17) Ebdf. — 18) Ed. Hase, p. 495. — 19) l. l. p. 648. §. 44. — 20) l. l. p. 696. §. 56.

Digitized by Google

die Vergleichung der vorigen Stelle deutlich zeigt, daß das Empfangenseyn ohne Sünde durch den hypothetischen Satz nicht in Frage gestellt werden soll, sondern daß ergänzt werden muß: „wie es denn wirklich der Fall ist." Wird doch auch die Vortrefflichkeit der menschlichen Natur in Christo so bestimmt hervorgehoben: vera quidem sunt quae de creatis donis humanae naturae in Christo datis et communicatis dicuntur, quod humanitas Christi ea per se et in se ipsa habeat[21]). — Wenn dann ferner von Gericke behauptet wird, daß „die gänzliche Vereinigung beider Naturen in dem Gottmenschen vor seinem Tode noch nicht vollendet war," daß vorher die menschliche noch nicht durch die göttliche völlig sey gereinigt gewesen: so verstößt das gegen die oft wiederholte, ganz ausdrückliche Lehre von der innigen Gemeinschaft und Vereinigung beider Naturen in der Person Christi. Diese communicatio idiomatum wird ja dahin gefaßt: scriptura sacra propter hypostaticam illam unionem etiam divinitati omnia illa tribuit, quae humanitati accidunt, et vicissim humanitati, quae sunt divinitatis[22]), und es wird für einen perniciosus error erklärt, quando Christo iuxta humanitatem maiestas illa denegatur[23]). Danach mußte die menschliche Natur, ob sie auch an sich noch nicht vollkommen gewesen wäre, die absolute Reinheit doch per communicationem idiomatum empfangen, und zwar augenblicklich, sobald nur der Logos Fleisch geworden war. Die Symbole wissen nichts von einer fortschreitenden Durchdringung beider Naturen; die Vereinigung ist von Anfang an vollkommen; bereits in utero matris hat Christus — seiner menschlichen Natur nach — die volle maiestas, nur während des status humiliationis allerdings in secreto, so daß er sie nicht immer, sondern quoties ipsi visum est usurpavit[24]). Fürwahr daß-

21) F. C. ed. Hase, p. 775. §. 54. — 22) l. l. p. 771. §. 41. — 23) l. l. p. 786. §. 87. — 24) l. l. p. 767. §. 26. cf. p. 764. §. 13.

Digitized by Google

selbe Verwerfungsurtheil würde die Concordienformel über Gericke's Lehre von der vor dem Tode Christi neben der Heiligkeit der göttlichen Natur noch bestehenden Verderbtheit = Sündhaftigkeit der menschlichen fällen, welches sie über die Lehre von Nestorius und Zwingli ausspricht: hoc falso dogmate naturae separantur et duo Christi finguntur, quorum unus sit Christus, alter vero deus Logos, qui in Christo habitet [25]). (Erscheint nicht auch bei Gericke die menschliche Natur als ein bloßes Gehäuse für den Logos?) Ubi opera divelluntur et separantur (wie bei Zwingli in der Lehre von der alloeosis und bei Gericke, wo die göttliche Natur die Läuterung der verderbten menschlichen = Versöhnung zu Stande bringt, die menschliche aber diese Reinigung erfährt —), ibi etiam personam ipsam dividi necesse est, cum omnia opera omnesque passiones non naturis, sed personae tribuantur [26]). — Am alleroffenbarsten liegt aber die völlige Unkirchlichkeit des gericke'schen Versöhnungsbegriffes zu Tage. Gericke sagt zwar auch, in anscheinender Uebereinstimmung mit der kirchlichen Lehre: Christus hat unsere Sünden getragen, uns mit Gott versöhnt. Aber das erklärt er so: dadurch, daß er seine eigne menschliche Natur von dem anklebenden Verderben der Erbsünde in steigender Progression reinigte; die Symbole erklären dagegen unzählige Male: indem sein vollkommenster Gehorsam, non ea tantum, qua patri paruit in tota sua passione et morte, verum etiam qua nostra causa sponte sese legi subiecit eamque obedientia illa sua implevit, nobis ad iustitiam imputatur [27]). Auch dieser von Gericke aufgestellte Versöhnungsbegriff ist in den Symbolen nicht eigends negirt, wohl aber die aus demselben resultirende Auffassung der Rechtfertigung. Die Rechtfertigung

25) l. l. p. 764. §. 15. — 26) l. l. p. 772. §. 43. — 27) l. l. p. 685. §. 15.

Digitized by Google

kann bei Gericke nicht mehr der Act seyn, durch welchen Gott die fides imputat pro iustitia coram ipso, cum credunt homines se in gratiam recipi propter Christum, qui sua morte pro nostris peccatis satisfecit, wie es im 4. Artikel der augsburgischen Confession lautet und unzählige Male in der Apologie wiederholt wird, denn für den nächsten Zweck des Todes Jesu wird hier die vollständige Läuterung der eigenen menschlichen Natur Christi erklärt; — sondern die Rechtfertigung geschieht, oder die Sünden werden vergeben, zwar nicht in Rücksicht auf das, was einer ist und leistet, wohl aber in Rücksicht auf das, „was er bei fortgesetzter Gemeinschaft mit Christo seyn und leisten wird." Ist das etwas Anderes, als die Rechtfertigung in der Heiligung aufgehen lassen? Der Sünder wird ja auch ausdrücklich angewiesen, bei dem Bewußtseyn seiner Sünden sich der Gemeinschaft mit Gott durch Christum, die er in sich wahrnimmt, zu getrösten[28]); das heißt doch nichts Anderes, als auf den Anfang der Heiligung, den mitgetheilten heiligen Geist, den Christus in uns, zu sehen. Dadurch, durch diese reale Gemeinschaft mit Gott, werden die Sünden bedecket = vergeben; und insofern soll dann freilich auch noch von einer Vergebung der Sünden durch Christum geredet werden können. Ist es doch, als ob gerade gegen diese Auffassung der Rechtfertigung im 3. Artikel der Concordienformel die 4. Antithese gerichtet wäre, in welcher die Behauptung derjenigen negirt wird, welche sagen: fidem non respicere in solam Christi obedientiam, sed in divinam eius naturam, quatenus videlicet ea in nobis habitet atque efficax sit, ut per eam inhabitationem peccata nostra tegantur[29]).

Unsymbolisch und unkirchlich ist also die von Gericke

28) S. 213. — 29) l. l. p. 697. §. 63.

Digitized by Google

vorgetragene Lehre: das glauben wir bewiesen zu haben. Es fragt sich also, wer Recht hat: die Kirche, oder Gericke.

Wir haben denn die Beweisgründe zu prüfen, auf denen die neue Lehre erbaut ist. — Der Satz, welcher das Fundament des Ganzen bildet, auf dessen Widerlegung wir uns beschränken dürften, um auch alles Uebrige fallen zu sehen, ist dieser, daß durch die Gemeinschaft mit dem menschlichen Geschlechte auch auf die menschliche Natur des Erlösers die erbliche Verdorbenheit übergegangen sey; daß seine menschliche Natur mit der Erbsünde, wenn auch nur mit einem Minimum derselben, behaftet gewesen sey; daß von ihm Lustgefühle, welche an und für sich sündlich waren und deßhalb gestraft werden mußten, empfunden seyen. Wir sind mit Recht gespannt, die Argumente zu vernehmen, welche stark genug sind, eine uns bisher so unerhörte Behauptung zu tragen. Sie sind theils aus dem Wesen der Sache selbst, theils aus der Schrift hergenommen.

Wir hätten lieber den Schriftbeweis in den Vordergrund treten sehen; doch es ist das umgekehrte Verfahren beobachtet, was ja auch gelten mag. Es soll zuerst aus dem Begriffe der Annahme der menschlichen Natur abseiten des Logos gefolgert werden, daß diese angenommene menschliche Natur von der anklebenden erblichen Verdorbenheit nicht frei zu denken sey.

Wir haben denn zunächst diese Beweise ins Auge zu fassen. Der Herr Verfasser hat freilich die einzelnen Gründe, auf denen die Argumentation ruht, keineswegs auf eine leicht übersichtliche Weise geordnet, sondern dieselben mehr in einander gearbeitet. Allein es scheinen doch namentlich vier Sätze zu seyn, auf welche seine Beweisführung sich stützt, und die daher einer Widerlegung bedürfen.

Digitized by Google

Er hebt damit an[80]), daß Christus in eine reale Gemeinschaft mit der menschlichen Natur getreten sey, Mensch geworden sey auch seinem Begehrungsvermögen nach. Das soll beweisen, er habe also auch empfänglich seyn müssen „für solche Reize, die ihn seiner Pflicht untreu machen konnten" = habe „Theil gehabt an dem angeerbten sündlichen Verderben der Menschheit." — Wir stimmen von ganzem Herzen ein in die Verwerfung der apollinaristischen Irrlehre, nach welcher die Vollständigkeit der menschlichen Natur Christi geleugnet wird, der Logos die Stelle der vernünftigen Menschenseele soll vertreten haben. Aber ist denn, wer sich nicht zu Apollinaris schlagen will, gezwungen, die menschliche Seele, mit der sich der Logos verband, als durch die Erbsünde verderbt zu setzen? Dann müßte Adam entweder mit der Erbsünde geschaffen seyn, oder erst nach dem Falle angefangen haben, ein vollständiger Mensch zu seyn. Nein, auch wir behaupten: Christus ist in reale Gemeinschaft mit der menschlichen Natur eingetreten, aber mit der unverdorbenen Menschennatur. Als der rechte, der zweite Adam hat er die vollkommene Reinheit von der Sünde während seines ganzen Lebens bewahrt, welche der erste Adam nur in dem kurzen Momente vor dem Falle darstellte. Sollte, so gedacht, die Gemeinschaft aufhören, eine reale zu seyn? Dann könnte ja die Gemeinschaft, in der der Herr nach seiner Auferstehung, jetzt, da er zur Rechten seines Vaters sitzt, mit der menschlichen Natur steht, ebenfalls keine reale seyn; denn jetzt ist er doch von der Sünde frei.

Doch Gericke bemerkt weiter, wenn bei dem Heilande ein Kampf angenommen werden solle, was doch offenbar nothwendig sey, so liege darin auch, daß ihm „Reize" nicht fremd können gewesen seyn, „welche dem Gebote

80) S. 265.

Digitized by Google

Gottes widerstreiten [31])." — Wenn hier unter dem Kampfe des Herrn ein Streit wider sündliches Gelüst im eigenen Innern verstanden werden soll, wo dann aber das erst zu Beweisende als Beweis gebraucht würde, so müssen wir das Vorkommen eines solchen Kampfes bei dem Herrn durchaus leugnen. Wenn dagegen, wie es scheint, Kampf mit Versuchung gleichbedeutend genommen wird, so behaupten auch wir eben so bestimmt wie Gericke, daß Christus allenthalben mitten in den Kampf gestellt und versucht sey. Aber ist denn damit auch eingeräumt, daß von der menschlichen Natur Christi „Lustgefühle" empfunden wurden, die an und für sich sündhaft waren? Wäre das richtig, so würde wieder folgen, daß auch Adam mit der Erbsünde, d. h. dieser an und für sich sündlichen Lust hätte behaftet seyn müssen vor dem Falle, denn sonst hätte er ja nicht versucht werden können. Jene Behauptung, Versuchbarkeit könne nur da angenommen werden, wo sich bereits die sündliche Lust finde, scheint mir eben so sehr auf dem Verkennen des Wesens der menschlichen Seele, als auch der Sünde zu beruhen. Es wäre sehr zu wünschen, daß sich Gericke über die an und für sich sündlichen Lustgefühle näher erklärt hätte, welche nothwendige Voraussetzung des Kampfes oder der Versuchung für den Herrn seyn sollen. Es scheint, als ob er ihn allen übrigen Menschen in so weit gleich stellte, als auch ihn die sündliche Lust gereizt und gelockt hätte, nur daß diese Lust bei Christo nicht „aus ihm" gewesen, sondern durch die Annahme der menschlichen Natur an ihn gekommen sey. Dann hätten wir also z. B. Ehrsucht oder Rachgier, oder Schadenfreude, oder Geiz, welche ihn zum Thun dessen, was wider Gottes Gebot streitet, reizten, in der menschlichen Natur des Heilands zu denken; denn etwas Anderes als diese oder ähnliche Regungen vermö-

31) S. 270.

Digitized by Google

gen wir uns doch nicht unter den an und für sich sündlichen Lustgefühlen vorzustellen. Aber gegen jede Zumuthung, etwas Derartiges bei dem Heilande anzunehmen, müssen wir den entschiedensten Protest einlegen; mit der Annahme auch nur der leisesten Bewegung irgend einer von diesen bösen Begierden und Leidenschaften würde für uns der Erlöser verloren seyn. Ja, er wurde allenthalben versucht, — aber bei ihm kam die Versuchung nie aus dem eigenen Innern; er hatte zu kämpfen, aber nicht, wie wir, wider sich selbst, wider ein Fleisch sammt den Lüsten und Begierden. Oder sollte damit wirklich die Versuchung für ihn zum leeren Scheine werden? Das würde der Fall seyn, wenn der Versucher gar keine offene Seite bei ihm gefunden hätte. Aber eine solche Möglichkeit des Zugangs fand derselbe allerdings. Diese war gegeben in dem auch bei dem Heilande als wahrhaftigem Menschen vorhandenen Gegensatze eines höheren und niederen, geistigen und sinnlichen Lebens. Darin lag die Empfänglichkeit, das Gefühl des Herrn auch für das sinnlich Angenehme und Unangenehme, den Besitz und den Verlust der irdischen Güter, die Freude sowohl als den Schmerz; ja das Begehren, der Wunsch, wo es möglich wäre, das erste zu erlangen und von dem andern frei zu werden. Wer darin aber etwas Sündliches finden wollte, der würde Gott zum Urheber der Sünde machen, denn so ist es von Gott selber der menschlichen Natur eingeboren. Nun aber treten die Fälle ein, in denen die an sich völlig unschuldigen Ansprüche des niederen Lebens nur auf Kosten und mit Aufopferung der Forderungen des höheren könnten befriedigt werden, wie z. B. für den Heiland, wenn er, um seinen Hunger zu stillen, Steine in Brod verwandeln, oder, um dem Tode zu entgehen, den Willen seines himmlischen Vaters hätte unerfüllt lassen wollen. In diesen und ähnlichen Fällen sehen wir,

Digitized by Google

wie die Versuchung so nahe an den Heiland herantritt, wie es ohne Sünde geschehen konnte. Hier ist allerdings die Möglichkeit, nur nicht die Wirklichkeit der Sünde gegeben. Auch hier nämlich darf es durchaus nicht für Sünde erklärt werden, wenn, um bei den angeführten Beispielen stehen zu bleiben, in dem Herrn der Wunsch vorhanden ist, durch Brod seinen Hunger zu stillen, des bitteren Leidenskelches überhoben zu seyn. Er kann die volle Empfindung der Annehmlichkeit des Brodes für den Hungrigen haben, das ungeschwächte Gefühl der Größe seines Schmerzes, welches die Bitte: mein Vater, ist es nicht möglich, daß dieser Kelch vorübergehe? aus ihm hervordrängt — ohne daß darin nur das geringste Sündliche liegt. Die Sünde würde aber dann sogleich hereintreten, wenn sein Wille auch nur einen Augenblick dazu hinübergeschwankt hätte, sich durch Verletzung des göttlichen Gebots den Genuß des Brodes oder die Freiheit von Leiden zu verschaffen. Aber davon finden wir auch nicht die leiseste Spur. „Nicht mein Wille, sondern der deine geschehe!" in dem Worte spricht er die keinen Augenblick verlorene richtige Fassung seiner Seele aus und zeigt auf das deutlichste, daß auch da, wo sein niederes Begehrungsvermögen am stärksten afficirt erscheint, doch dadurch immer nur der wirkliche Gehalt von Lebensförderung oder Lebenshemmung indicirt und die wahre Unterordnung der Dinge bewahrt ist.

Es wird ferner von dem geehrten Herrn Verfasser erinnert, der Leib des Herrn habe Schmerzen empfunden, er habe Hunger und Durst, Erschöpfung und Schwanken der leiblichen Kräfte gefühlt. Dieses seyen die durch die Sünde erzeugten Schwachheiten. Da nun aber die Seele als den Leib bildend zu denken sey, so müsse nothwendig in derselben auch ein Vorhandenseyn von Sündhaftigkeit angenommen werden, wo sich jene Beschaffenheit des Lei-

Digitized by Google

bes finde[32]). — Hier haben wir zuerst zu fragen, ob Alles, was hier genannt ist, wirklich in Folge der Sünde der menschlichen Natur eigen geworden ist. Wie? sollte Adam nicht auch vor dem Falle Hunger und Durst empfunden, einem Wechsel von Anspannung und Erschlaffung der leiblichen Kräfte unterworfen gewesen seyn? Diese Zustände alle dürfen also nicht als effectus der Sünde angesehen werden, und aus ihrem Vorkommen bei Christo ist keineswegs auf das Vorhandenseyn der Sünde bei ihm als causa derselben zu schließen. Mit dem Schmerze hat es freilich eine etwas andere Bewandtniß. Das aequale temperamentum qualitatum corporis wird allerdings dieses in sich begreifen, daß die leibliche Natur des Menschen vor dem Falle nicht Krankheit und Schmerz aus sich selbst würde entwickelt haben. Aber darum werden wir doch nicht annehmen dürfen, daß diese Natur auch ganz unzugänglich für alle von außen kommenden schmerzlichen Einwirkungen gewesen sey? — Was würde es denn gegen sich haben, auch Christo das aequale temperamentum qualitatum corporis in demselben Umfange zuzuschreiben, in welchem es Adam vor dem Falle besaß? Es ist doch merkwürdig, daß in allen Berichten über das Leben des Herrn sich nie die leiseste Andeutung findet, daß je krankhafte Zustände bei ihm eingetreten wären. Wir machen ja dadurch sein Leiden keineswegs zu einem bloßen Gaukelspiele, denn Leidensfähigkeit schreiben wir dann doch Christo ebensowohl zu, wie wir sie bei dem noch nicht gefallenen Adam behauptet haben. — Aber gesetzt auch, es müßte zugestanden werden, daß das leibliche Leben des Herrn einen Wechsel von Gesundheit und Krankheit in sich selbst getragen habe: sollte allein daraus das Vorhandenseyn der Krankheit der Seele, der Sünde gefolgert werden dürfen? Wir

32) S. 272 u. 273.

Digitized by Google

geben es zu, wenn die Person Christi in bloß natürlicher Entwickelung als ein Glied des davidischen Stammbaums wie alle übrigen hervorgetreten wäre. Aber wir dürfen ja nicht vergessen, daß die Mutter des Herrn von keinem Manne wußte, sondern die Kraft des Höchsten sie überschattete. Warum sollte das Wunder der Empfängniß Christi durch den heiligen Geist nicht haben bewerkstelligen können, daß, ungeachtet sein Leib die durch die Sünde herbeigeführte Zerrüttung alles Fleisches theilte, doch die causa dieser Zerrüttung selbst, die Sünde, nicht mit auf ihn überging? Was von Gericke über die Bildung ihres Leibes durch die Seele gesagt wird, wollen wir hier nicht bestreiten, wiewohl es richtiger so gefaßt werden möchte, daß die Seele mit und in dem Leibe gebildet wird. Aber in der Folgerung, daß jede im Leibesleben stattfindende Störung auch eine entsprechende Störung im Seelenleben voraussetze und zu der Annahme vorhandener Sünde berechtige, wird die Sache jedenfalls zu mechanisch gefaßt. Hält denn die leibliche und geistige Zerrüttung immer gleichen Schritt, und finden wir nicht vielmehr, daß oft gerade da, wo der Leib verweset, doch der Geist von Tage zu Tage verneuert wird; oder — denn auch Schmerz empfinden wird ja für einen Beweis der Sünde genommen — hätte nicht bei dem Heilande unmittelbar vor dem Tode, wo wir ihn am allertiefsten leiden sehen, weil da, nach Gericke's Behauptung, die Länterung von Sünde am weitesten bei ihm fortgeschritten war, wenn Schmerz und Sünde sich immer entsprächen, gerade im Gegentheile der Schmerz nur noch als ein Minimum vorkommen müssen? Ist aber die individuelle Sünde eines Menschen keineswegs das Maß und die causa seiner leiblichen Schwachheit, so kann auch nichts dawider seyn, daß da, wo gar keine individuelle Sünde vorhanden ist, wo einer, wie der Heiland, absolut außer der Gemeinschaft der vererbten Sünde

Digitized by Google

steht, doch die Gestörtheit des leiblichen Lebens, anderweitig verursacht, auf ihn übergegangen sey. Freilich, wenn mit Gericke die Annahme der Kirchenlehrer, der Logos habe in utero Mariae den menschlichen Samen von allem sündlichen Verderben gereinigt, für eine bloße Ausflucht, und Luther's Erklärung, daß im Augenblicke der jungfräulichen Empfängniß der heilige Geist das sündliche Fleisch gereinigt und geheiligt habe, ohne Weiteres für mythisch und dogmatisch willkürlich darf gehalten werden[33]: so würden wir allerdings dem Zugeständnisse nicht wohl entgehen können, daß mit der leiblichen auch die geistige Zerrüttung, d. h. die Sünde auf Jesum übergegangen sey. Aber welchen Sinn sollte dann überhaupt noch das Dogma von der Empfängniß durch den heil. Geist haben? Wenn er ungeachtet derselben doch „dem Fleische," d. h. seiner menschlichen Natur nach nichts weiter war, als „ein wirklicher Nachkomme David's", d. h. ebenso wie alle übrigen Nachkommen David's mit der Erbsünde behaftet — warum mochte er dann nicht auch wie diese vom Manne gezeugt werden?

Endlich macht Gericke auch noch als Instanz gegen die absolute Sündlosigkeit der menschlichen Natur Christi geltend, daß er ja den Tod erlitten habe; der Tod aber sey nach der Schrift „durch die Sünde des ersten Menschen in die Welt gekommen und durch den Zusammenhang mit dieser Sünde auf die Menschheit übergegangen;" daraus folge, daß die σάρξ Christi, weil sterblich, auch sündlich gewesen sey[34]. — Wir haben hierauf eigentlich schon durch das so eben, wo von der Fähigkeit des Herrn, Schmerzen zu empfinden, die Rede war, Gesagte das Nothwendige erwidert. Vom Tode gilt ja dasselbe, was von der Störung des leiblichen Lebens durch Schwachheit und Krankheit; denn er ist nur die Vollendung, die

33) S. 276. 277. — 34) S. 280.

Digitized by Google

Spitze dieser allgemeinen Zerrüttung. — Ein non potuit mori wird auch von Adam vor dem Falle nicht prädicirt werden dürfen; wäre er gekreuzigt wie Christus, er wäre sicher auch gestorben. Darauf, daß von ihm nur galt: potuit non mori, weist es auch deutlich hin, daß das ewiglich Leben als eine Wirkung der Früchte des Baumes des Lebens angesehen wird [35]). Ich wüßte nichts dawider zu erinnern, wenn man auch Christo mit vielen der alten kirchlichen Dogmatiker ein solches potuit non mori beilegen wollte. Denn wenn Schleiermacher gegen die natürliche Unsterblichkeit Christi geltend macht [36]), daß er unter Voraussetzung derselben ziemlich unmittelbar sich selbst würde getödtet haben, so denkt er nur an das non potuit mori. Es will einem doch kaum gelingen, sich auch nur die Möglichkeit zu denken, daß der Herr, falls er nicht gekreuzigt wäre, hätte altern und endlich gar am marasmus senilis sterben können. — Nun aber doch auch wirklich angenommen, wie es Luther in der von Gericke citirten Stelle [37]) anzunehmen scheint, die menschliche Natur des Herrn habe den Keim des Todes in sich getragen, mit welchem Rechte will man uns die Auskunft entziehen, daß es dem heil. Geiste gefallen habe, dasselbe Fleisch Christi, in welchem er die Wirkung der Sünde Adam's, die Wurzel des Todes, gelassen hatte, doch von allem Sauerteige der Sünde selbst völlig zu reinigen?

Das sind die Gründe, welche Gericke zur Unterstützung seiner Behauptung aus der Natur der Sache selbst hergenommen hat. Keiner derselben hat sich uns als haltbar bewähren wollen. Sehen wir denn nun weiter, wie es um den Schriftbeweis bestellt ist.

Schon darin will Gericke seine Ansicht von der Theil-

35) 1 Mos. 3, 22. — 36) Der christliche Glaube II. S. 90. 91. — 37) S. 277.

Digitized by Google

nahme der menschlichen Natur Christi an der Erbsünde begründet sehen, daß dieselbe ja in der Schrift fast durchgängig σάρξ genannt werde. Σάρξ aber bezeichne durchweg die der Gemeinschaft mit Gott beraubte, sich selbst überlassene, d. h. die mit der Erbsünde behaftete menschliche Natur[38]). — Wer wollte leugnen, daß dieses allerdings der gewöhnliche Begriff der σάρξ sey in der Schrift? Aber eigentlich ist σάρξ doch der zuerst in die Augen fallende materielle Stoff, woraus der Mensch besteht, Fleisch; dann bezeichnet es die menschliche Natur überhaupt, und erst weil diese Natur jetzt überall im verderbten Zustande vorkommt, bedeutet es auch und zwar gewöhnlich dieselbe mit dem Nebenbegriffe der Verderbtheit. Aber es kommt doch auch vor, daß dieser Nebenbegriff gar nicht hervorgehoben ist, wie z. B. Eph. 5, 30. Hebr. 2, 14. Daraus folgt denn auch, wenn per metonymiam für die menschliche Natur des Sohnes Gottes σάρξ gesetzt wird, daß darin keineswegs ohne Weiteres die Sündhaftigkeit derselben gefunden werden darf. Oder wenn Adam, als der Herr ihm das Weib zuführt, ausruft: das ist doch Fleisch von meinem Fleisch und Bein von meinem Bein, soll darin auch etwa liegen, daß Adam und Eva beide mit der Erbsünde erschaffen seyen?

Nein, es bedarf erst noch anderer Beweise, ehe wir die Lehre von der Sündhaftigkeit der menschlichen Natur Christi in der Schrift finden werden. Das fühlt auch Gericke, und deßhalb führt er uns eine ganze Reihe einzelner Stellen vor, in denen diese Behauptung gegründet seyn soll. Zuerst die scheinbarste unter allen, Röm. 8, 3: *ὁ θεὸς τὸν ἑαυτοῦ υἱὸν πέμψας ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας καὶ περὶ ἁμαρτίας κατέκρινε τὴν ἁμαρτίαν ἐν τῇ σαρκί.* Hier findet er folgenden Sinn: Was dem (objectiven) Gesetze, als einem dem sündlichen Menschen

38) S. 280.

Digitized by Google

fremd gewordenen Lebensprincipe, unmöglich war, weil seine Wirksamkeit durch die Gewalt des Fleisches gehemmt wurde, das that Gott, indem er seinen Sohn in der Gestalt dieses der Sünde verfallenen Fleisches und eben um dieser Sünde willen sandte und die dem Fleische (welches nun das Fleisch seines Sohnes geworden war) inwohnende Sündhaftigkeit vernichtete. — Zweimal soll hier ausgesprochen seyn, daß Christi menschliche Natur mit der Erbsünde behaftet gewesen sey. Zuerst darin, daß gesagt wird, Gott habe seinen Sohn gesandt ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας. Hier soll ὁμοίωμα offenbar mehr als eine gewisse Aehnlichkeit bezeichnen. Das mag seyn; aber es ist doch auch nicht dazu gesetzt, um bloß die σὰρξ ἁμαρτίας von Christo zu prädiciren; dann könnte es ja einfach heißen: ἐν σαρκὶ ἁμαρτίας; sondern es will sagen, daß Christus der σὰρξ ἁμαρτίας völlig ähnlich anzusehen war. So hat das Wort ὁμοίωμα auch Phil. 2, 7. nicht den Sinn, daß Christus dasselbe geworden sey, was alle übrigen Menschen sind, sondern, daß er ihnen dem Ansehen nach völlig ähnlich gewesen sey. — Dann findet Gericke die Sündhaftigkeit der menschlichen Natur Christi auch in den Worten: κατέκρινε τὴν ἁμαρτίαν ἐν τῇ σαρκί. Hier will er in Gedanken, wie der Syrer wirklich thut, αὐτοῦ ergänzen, und findet dann seine Lehre ipsissimis verbis ausgesprochen. Aber ich muß diese Ergänzung des αὐτοῦ für ganz unrichtig halten und kann nicht begreifen, wie der Zusammenhang mit ὁμοιώματι σαρκός für dieselbe sprechen soll. Sollte αὐτοῦ ergänzt werden, so hätte es Paulus sehr leicht selbst setzen können, zumal da die Weglassung nun immer zunächst an ein anderes Fleisch, als das Christi, denken läßt. Ich glaube erklären zu müssen: er verurtheilte die Sünde, und zwar da, wo sie ihren eigentlichen Sitz hat, im Fleische, d. h. im Fleische der Menschen, im Fleische überhaupt; das liegt im

Digitized by Google

Artikel: ἐν τῇ σαρκὶ [39]). Wenn der Syrer aber auch αὐτοῦ hinzusetzt, so erklärt er doch gewiß nicht wie Gericke, sondern will so verstanden seyn: er verurtheilte die Sünde durch das Fleisch Christi, d. h. durch die Annahme und Hingabe desselben in den Tod, wie es sich gerade so findet Eph. 2, 15: τὸ μεσότοιχον τοῦ φραγμοῦ λύσας, τὴν ἔχθραν, ἐν τῇ σαρκὶ αὐτοῦ. Der Gedanke ist sehr kurz ausgesprochen; aber Paulus darf ja auch die Hauptstücke des christlichen Lehrbegriffs als bekannt voraussetzen. Und doch bei Gericke's Auffassung wird die Brevi-loquenz um nichts geringer. Bei unserer Auslegung paraphrasiren wir die Stelle nicht so, wie uns Gericke unterschieben möchte: „was das Gesetz über das sündhafte Fleisch nicht vermochte, das vermochte der Gottesgeist in der Person Christi über dieses Fleisch — das freilich nicht sündhaft war," was allerdings ein Ungedanke wäre; sondern so: was für das Gesetz unmöglich war, weil es wegen des Fleisches sich schwach zeigte, nämlich die Sünde zu verurtheilen und in der Wurzel zu tödten, das that Gott, indem er seinen Sohn sandte, an Gestalt den sündlichen Menschen völlig ähnlich, und um der Sünde willen: er verurtheilte die Sünde, ließ durch die ganze Erscheinung und namentlich den Tod seines Sohnes an ihr das Urtheil vollziehen, vernichtete sie in der Wurzel, in dem Fleische, wo sie ihren eigentlichen Sitz hat.

Ueber die zweite Beweisstelle, Eph. 2, 14—16., namentlich die Worte: er hat die Feindschaft durch sich selbst getödtet, brauchen wir nichts zu sagen. Nur dann könnte möglicherweise Gericke's Lehre auch in ihr ge-

39) Nicht: die Sünde im Fleische, d. h. die im Fleische befindliche Sünde; — das ἐν τῇ σαρκὶ nicht adjectivisch zu τὴν ἁμαρτίαν, dann müßte es heißen: τὴν ἐν τῇ σαρκί; sondern adverbiell zu κατέκρινε. So Calvin zu der Stelle: Addit hic Paulus „in carne," quo certior sit fiducia nostra, dum videmus peccatum in ipsa natura nostra fuisse devictum et abolitum.

Digitized by Google

funden werden, wenn sie anderweitig schon sattsam festgestellt wäre.

Etwas mehr Schein hat wieder Röm. 6, 9 ff.: Wir wissen, daß Christus, von den Todten erweckt, nicht stirbt, der Tod wird hinfort nicht über ihn herrschen; denn das er gestorben ist, das ist er der Sünde (τῇ ἁμαρτίᾳ) gestorben zu einem Male, das er aber lebet, das lebet er Gott (τῷ θεῷ). Gericke will hier wieder erklären: τῇ ἁμαρτίᾳ, d. h. seiner eigenen Sünde, „durch den Tod ist auf immer die Sünde von ihm abgeschieden." Das könnte wohl in den Worten liegen; aber es braucht doch nicht in denselben zu liegen, und sollte dieß der Sinn seyn, der Gedanke müßte nicht so ganz gegen die sonstige Schriftanalogie verstoßen. Den Worten nach kann es auch eben so gut heißen: er ist der Sünde, nämlich der Sünde überhaupt, der Sünde der Menschen gestorben. Unser geehrter Gegner sagt zwar, dann fehlte der Gegensatz zu τῷ θεῷ; aber er ist ja nicht für Gott, um Gottes willen gestorben, weßhalb es da nicht heißen konnte τῷ θεῷ, sondern um der Sünde willen. Und man hat darauf zu achten, daß der Gegensatz gerade diese Form erhalten hat, weil Christi Tod und Leben als Vorbild für unser Sterben und unser Leben hingestellt wird. Τῇ ἁμαρτίᾳ ist der dativus incommodi, wie τῷ θεῷ commodi. Wie Christus zum Schaden der Sünde gestorben ist, sie durch seinen Tod in der Wurzel vernichtet hat, so sollen auch wir der Sünde absterben — und wie er jetzt für Gott, zu Gottes Ehre lebt, so auch wir in gleicher Weise.

Hebr. 1, 3: er hat gemacht die Reinigung unserer Sünden durch sich selbst, soll am natürlichsten so gefaßt werden: er hat in seiner eignen Person die menschliche Natur von der Befleckung der Sünde gereinigt. Aber sollte das wirklich natürlich erklärt heißen, so müßte doch wenigstens für δι' ἑαυτοῦ stehen ἐν ἑαυτῷ.

Digitized by Google

Hebr. 9, 27. 28. würde allerdings für Gericke's Ansicht sprechen, wenn die Stelle wirklich den Sinn hätte, welchen er in derselben findet. Aber die Auslegung, welche er von dieser Stelle gibt, dürfte völlig vereinzelt, ohne Vorgänger und Nachfolger dastehen. Er interpretirt so: wie dem Menschen gesetzt ist, einmal zu sterben, danach aber das Gericht, so ist, auch Christus nach dem Tode dem Gericht unterworfen gewesen, das Gericht trifft „die seiner menschlichen Natur anklebende Sündhaftigkeit, es ist für diese ein Vernichtungsurtheil, und er erscheint nachdem außer dem Zusammenhange mit der Sünde in seiner verklärten Menschheit." — Läßt sich etwas Gezwungeneres denken, als diese Erklärung? Es ist ja offenbar dieß die Parallele: wie für den gewöhnlichen Menschen nur ein Tod, und darauf ohne vorheriges Eintreten einer ähnlichen Katastrophe das Gericht gesetzt ist, so für Christus ein Opfer seiner selbst für die Sünden Vieler durch seinen Tod, und dann kein weiteres Opfer mehr, er erscheint nur wieder denen, die auf ihn hoffen, zur Vollendung des Heils. Es ist auch kein Wort gesagt von einem Gerichte, das über Christus erginge. Er ist es vielmehr, welcher Gericht hält; das Kommen zum Heile für die, welche auf ihn hoffen, fällt mit diesem Gerichte zusammen. Wie χωρὶς ἁμαρτίας zu nehmen sey, zeigt das voraufgehende Glied; bei seinem ersten Erscheinen hat er die Sünden Vieler getragen, insofern war er damals nicht χωρὶς ἁμαρτίας, das wird bei seiner zweiten Zukunft nicht wiederholt werden. — Der Begriff der κρίσις, wie ihn Gericke an unserer Stelle anwendet, ist auch durchaus nicht biblisch. Die Schrift weiß nichts von einem Gerichte unmittelbar in oder nach dem Momente des Todes. Und was soll man sich nun gar unter der κρίσις denken, welcher Christus „nach seinem Tode unterworfen war, welche für die seiner menschli-

Digitized by Google

chen Natur anklebende Sündhaftigkeit ein Verdammungsurtheil war?"

Zwar werden wir erinnert[40]), daß dem Verfasser des Briefs an die Hebräer die Vorstellung von der Vollendung Christi durch Leiden sehr geläufig und z. B. 2, 10. ganz bestimmt ausgesprochen sey. Hier, so heißt es dann weiter, könne man das τελειῶσαι doch nicht einzig auf den status maiestaticus, zu welchem Christus einging, beziehen, da ja auch dieser von der Läuterung seiner Menschheit abhängig sey. Von der Läuterung seiner Menschheit? Quod erat demonstrandum! In τελειῶσαι liegt nichts von Läuterung; es heißt ja vollenden. Auch wir wollen es keineswegs allein, ja zunächst gar nicht einmal auf den status maiestaticus beziehen; aber wir verstehen doch auch keineswegs darunter mit Gericke die „Vernichtung aller Spuren von Sünde in der menschlichen Natur Christi." Wir vergleichen Kap. 5, 8. 9: ἔμαθεν ἀφ' ὧν ἔπαθε τὴν ὑπακοήν, καὶ τελειωθεὶς ἐγένετο τοῖς ὑπακούουσιν αὐτῷ πᾶσιν αἴτιος σωτηρίας αἰωνίου, und finden in diesen beiden Stellen den Gedanken ausgesprochen, daß bei Christo allerdings ein Lernen, eine Uebung, ein Fortschritt, zuerst ein Zustand des Noch-nicht-vollendet-seyns, nachher aber der Vollendung anzunehmen ist. Die höchste Probe, die Spitze seines Gehorsams, seine Vollendung also, sofern ein Fortschreiten und Wachsen bei ihm anzunehmen ist, war das Leiden und der Tod. Aber wo ist dabei von einer Vernichtung des Sündhaften die Rede? Der geehrte Herr Verfasser wird doch nicht die Möglichkeit einer stetigen Entwickelung des Guten in einem Individuum leugnen, nicht das Wachsen und Zunehmen bei dem Erlöser, welches ja allerdings bestimmt genug von der Schrift behauptet wird (vgl.

40) S. 286.

Digitized by Google

Luk. 2, 40. mit 52.), schon für sich allein als einen Beweis der Sündhaftigkeit ansehen?

Nun werden auch die Stellen, in denen der Tod unsers alten Menschen in Causalnexus mit dem Tode Christi gesetzt wird, wie Röm. 6, 6: wir wissen, daß unser alter Mensch sammt ihm gekreuzigt ist, auf daß der sündliche Leib aufhöre und wir hinfort der Sünde nicht mehr dienen — nicht mehr so verstanden werden dürfen, „daß derselbe alte Mensch, dieselbe verderbte Menschheit, welche in uns die Quelle der Sünde ist, in Christo gekreuzigt, aber auch durch den Tod Christi geläutert ist"[41]). Es müßte diese Läuterung der menschlichen Natur Christi von anderswoher aufs bestimmteste constatirt seyn, wenn sie hier sollte gefunden werden. Paulus sagt ja nicht, daß unser alter Mensch sammt dem alten Menschen Christi gekreuzigt sey; einen alten Menschen Christi — horribile dictu! — kennt er nicht; sondern sammt Christo ist unser alter Mensch gekreuzigt. So konnte der Apostel gewiß mit vollem Rechte sprechen, wenn er ausdrücken wollte: der Tod des Erlösers für die, welche denselben im Glauben sich aneignen, involvirt den Tod des alten Menschen.

Im Folgenden[42]) scheint eigentlich nur noch eine biblische Instanz geltend gemacht zu werden, nämlich die Lehre von der Erniedrigung und Erhöhung des Herrn, für die das eigentliche dictum probans Phil. 2, 6—11. ist. Der Verf. argumentirt so: Soll nicht die ganze Erscheinung Christi etwas „Gespensterhaftes und Theatralisches" erhalten, so muß angenommen werden, daß Christus nicht auf jeder Stufe seines Lebens im Bewußtseyn seiner göttlichen Hoheit und im uneingeschränkten Besitze der göttlichen Machtvollkommenheit war, und dann sich nur durch einen immer wiederholten Entschluß des ihm fortwährend zu Gebote stehenden Gebrauches seiner gött-

41) S. 286. — 42) S. 290–299.

Digitized by Google

lichen Kräfte enthalten hätte. Die Lehre von der κρύψις ist durchaus verwerflich. Es ist vielmehr eine wahre κένωσις anzunehmen, und zwar in dem Sinne, daß Jesus nur vor seiner Menschwerdung den freien Entschluß faßte, sich zu erniedrigen, während seines Lebens auf Erden aber sich wirklich „seiner Vorzüge begeben hatte, um im schweren Kampfe selbständig sie wieder zu gewinnen," so daß er da auch keineswegs im Stande war, jeden Augenblick seine göttlichen Kräfte zu gebrauchen, vielmehr allen Bedingungen der Entwickelung eines wirklichen Menschenlebens unterworfen. Diese κένωσις aber und die μορφὴ δούλου, welche er durch dieselbe annahm, kann unmöglich in der Menschennatur an sich gefunden werden. Bestände die κένωσις in der Annahme der Menschennatur an sich, so würde folgen, daß der Herr in der Erhöhung diese menschliche Natur nicht mehr an sich tragen könnte, denn da hat ja die κένωσις aufgehört. Nur die Annahme der Menschennatur im Zustande der Schwachheit = Sündhaftigkeit kann daher κένωσις heißen. Während dieser κένωσις war denn auch die gänzliche Vereinigung beider Naturen noch nicht vollendet. Durch die Erhöhung trat nun aber eine vollständige Aenderung ein. Denn soll sich bei derselben etwas Rechtes denken lassen, so muß darunter verstanden werden, daß, nachdem das Sündliche in der menschlichen Natur Jesu völlig vernichtet war, diese zu der innigsten Gemeinschaft mit der göttlichen Natur verklärt wurde[43]). Darauf deutet es ja auch hin, daß überall die Schrift von dem Herrn nach seiner Erhöhung ganz anders redet und ungleich Größeres von ihm prädicirt; so z. B. nennt ihn Petrus vor seiner Auferstehung (Apostelgesch. 2, 22.) den Mann von Gott, erwiesen mit Zeichen und Wundern; da er aber auf die Zeit nach seiner Auferstehung kommt (V. 36.), spricht

43) S. 296.

Digitized by Google

er sich so aus: diesen hat Gott zu einem Herrn und Christ gemacht, und V. 33. schreibt er ihm in dem Zustande seiner Erhöhung das Vermögen zu, den heil. Geist auszugießen: Nun er durch die Rechte Gottes erhöhet ist und empfangen hat die Verheißung des heil. Geistes vom Vater, hat er ausgegossen dieß, das ihr sehet und höret. — So weit Gericke's Beweisführung, deren Beweiskraft mir freilich an keinem Punkte einleuchten will. Er geht also davon aus, daß er gegen die Auffassung des Standes der Erniedrigung als einer bloßen κρύψις opponirt. Und allerdings stimmen wir ihm bei in der Antithese gegen eine solche Ansicht vom Stande der Erniedrigung, durch welche die Realität des menschlichen Lebens, insonderheit des Leidens Christi aufgehoben würde. Aber es ist doch auch eben so sorgfältig dahin zu sehen, daß mit der χρῆσις der göttlichen Vorzüge nicht auch die κτῆσις geleugnet wird[44]). Nur dagegen opponirt die Concordienformel mit dem „in secreto habuit"[45]) und ist weit davon entfernt, der ganzen Erscheinung Christi etwas „Gespensterhaftes und Theatralisches" geben zu wollen. Die von Sartorius in den Vorlesungen über Christi Person und Werk[46]) gebrauchte Analogie scheint mir sehr geeignet, um die Art, wie die Concordienformel ihr in secreto habuit verstanden haben will, deutlich zu machen. Im Stande der Erniedrigung, sagt er, war der Herr einem Menschen gleich, dessen Auge geschlossen ist, der dann nicht den Gebrauch des Gesichts, wohl aber den Besitz desselben hat. Darin liegt keineswegs jene κρύψις, welche die tübinger Theologen im Streite gegen

44) Daran scheint der geehrte Verf. nicht selten wenigstens ziemlich nahe zu streifen; z. B. wenn er S. 290. sagt: „Christus begab sich seiner Vorzüge, um in schwerem Kampfe sie selbständig wieder zu gewinnen." — Nicht der Vorzüge, sondern nur des Gebrauchs derselben begab er sich. — 45) p. 767. §. 26. — 46) 2. Aufl. §. 27.

Digitized by Google

die gießener geltend machen wollten. Denn die ersten behaupteten, daß Christus im Verborgenen alle seine übrigen göttlichen Eigenschaften, bloß mit Verzichtung auf den Gebrauch der Allmacht beim Erlösungswerke, auch gebraucht habe[47]), und die F. C. sagt nur habuit in secreto. Es käme nun nur noch darauf an, ob die Behauptung: eam maiestatem in statu humiliationis usurpavit, quoties ipsi visum fuit, welche die Concordienformel von Luther sich aneignet[48]), und die Herleitung der Wunder aus dieser divina maiestas zum Doketismus führt und aus der κένωσις eine bloße κρύψις im Sinne der tübinger Theologen macht. Wie aber sollte die Nothwendigkeit dieser Folge bewiesen werden[49])? Wenn der, welcher sein Auge für gewöhnlich geschlossen hält, es in einzelnen Augenblicken öffnet, folgt daraus, daß sein Nichtsehenkönnen während der Verschlossenheit des Auges nur Schein ist? Nur darin könnte eine Instanz gegen das Vorkommen solcher dem Oeffnen des sonst geschlossenen Auges entsprechender Momente bei dem Heilande, in denen er sich seiner göttlichen Majestät bediente, gefunden werden, daß ja dann, wenn der Herr seine Wunder hypostaticae unionis et communicationis virtute[50]) verrichtet hätte, er gewiß nicht erst um die Kraft zu denselben, wie er z. B. Joh. 11, 42. thut[51]), würde gebetet haben. Ich gestehe, daß um dieses Grundes willen auch für mich ein Bedenken dabei bleibt, die Wunder aus der eignen göttlichen Machtvollkommenheit des Herrn abzuleiten. Man würde dann sagen müssen, das Gebet habe diesen Sinn, daß dem Heilande der Gebrauch seiner göttlichen Majestät, auf welchen er eigentlich mit der exinanitio verzichtet hatte, für den besonderen Fall von

47) Vgl. Baericke, Kirchengesch. 5. Aufl. 2. Bd. S. 401. Anm. 1. — 48) p. 767. §. 26.; s. Gericke S. 289. — 49) Die Gießener selbst, welche so sehr auf der κένωσις bestanden, behielten das quoties ipsi visum est bei. — 50) F. C. p. 767. §. 25. — 51) Bei Gericke S. 292.

Digitized by Google

dem Vater, welchem er gehorsam und unterthan geworden war, möchte gestattet werden.

Nachdem sich Gericke für die κένωσις in dem von ihm entwickelten Sinne erklärt hat, fährt er dann fort: diese κένωσις könne aber nicht in der Annahme der menschlichen Natur an sich bestehen, denn sonst hätte bei der Erhöhung, welche der Erniedrigung ein Ende machte, auch die menschliche Natur von ihm müssen abgethan werden, was unpaulinisch sey. Deßhalb müsse unter der μορφὴ δούλου die ἀσθένεια = die mit der Erbsünde behaftete Menschennatur gedacht werden [52]). — Wir antworten: die Annahme der Menschennatur an und für sich ist allerdings keine Erniedrigung, oder vielmehr würde keine Erniedrigung gewesen seyn, wenn der Herr gleich von seiner Geburt an auch zu der plena possessio et divinae maiestatis usurpatio evectus esset, wie das jetzt nach der resurrectio a mortuis der Fall ist, wo die humana natura habet exaltationem super omnes creaturas in coelo et terra [53]). Nun aber hat ja der Herr nach seiner menschlichen Natur, welche freilich schon in utero matris die maiestas divina empfangen hatte [54]), sich der plena possessio et usurpatio dieser divina maiestas enthalten, und das kann allerdings eine κένωσις heißen. Es würde auch dann noch eine κένωσις seyn, wenn anzunehmen wäre, daß die von Christus angenommene menschliche Natur, wovon eben die Rede gewesen ist, frei gewesen wäre von allen Folgen der Sünde, ganz gleich der Natur Adam's vor dem Falle. Noch mehr aber freilich, wenn wir es so zu denken hätten, daß die menschliche Natur Christi alle durch die Sünde über unsere Natur gebrachten Gebrechen, nur nicht die Sünde selbst mit, angenommen hätte.

Nun kann es uns auch nicht mehr besorgt machen,

52) S. 290. — 53) F. C. p. 767. §. 26. — 54) p. 764. §. 13.

Digitized by Google

wenn Gericke erinnert[55]), daß die älteren Theologen sich vielfach in Verlegenheit befunden hätten, worin eigentlich die Erhöhung Christi zu setzen wäre. Gericke sagt zwar, es bleibe denen, welche die κένωσις so fassen, wie auch wir gethan haben, daß die Vereinigung der göttlichen und menschlichen Natur schon bei dem ersten Eintreten Christi in die Welt vollendet sey und der menschlichen Natur nur die χρῆσις, nicht aber die κτῆσις der göttlichen Majestät gefehlt habe, „nichts übrig, als die ganze Erhöhung auf den Entschluß zu beziehen, daß Jesus nunmehr statt eines temporären, eingeschränkten Gebrauchs seiner göttlichen Hoheit sich fortwährend uneingeschränkt derselben bedienen wollte[56]). — Nun, das ist doch auch immer noch genug, um mit vollem Rechte von einer Erhöhung zu reden. Wiewohl im Besitze der göttlichen Majestät, hatte der Herr doch dem Gebrauche derselben so völlig entsagt, daß er nicht hatte wohin er sein Haupt legte, einem Könige vergleichbar, der aus selbstverleugnender Liebe, freilich ohne darum seiner Königswürde zu entsagen, weil er dadurch im Stande wäre, das Wohl seines Volkes wesentlich zu fördern, sich für eine Zeit lang in das Haus eines seiner Unterthanen als ein wirklicher Knecht begeben hätte. Nun aber kehrte Christus wieder zurück auf den Thron der Himmel, setzte sich wieder zur Rechten seines Vaters: ist das, gegen seinen Knechtsstand gehalten, keine Erhöhung? Aber doch wenigstens kein Lohn, wendet Gericke ferner ein, und darauf, daß ihm ein solcher für seinen Gehorsam zu Theil geworden sey, legen die Apostel ein so großes Gewicht. — Warum denn nicht auch ein Lohn für ihn, natürlich seiner menschlichen Natur nach? Gerade das ist ja der Sinn der κένωσις, daß er seiner menschlichen Natur nach, welche ohne diese κένωσις von der Geburt an schon die

55) S. 294. — 56) S. 295.

Digitized by Google

göttliche Allmacht und Herrschaft würde getheilt haben, dem Vater gehorsam wurde — patri paruit in tota sua passione et morte [57]). Darin aber liegt auch eben dieses, daß seine menschliche Natur die volle Theilnahme an der göttlichen Majestät und Herrschaft sich nur von dem Vater schenken lassen, oder als Lohn empfangen konnte.

Darin hat Gericke vollkommen Recht, daß nach der Schrift durch Tod, Auferstehung und Himmelfahrt des Herrn wie die Art und Weise seiner eigenen Existenz, so auch seine Einwirkung auf seine Gemeine höchst wesentlich modificirt erscheint. Aber unter allen Stellen, mit denen er es belegt, daß die Schrift einen Unterschied mache zwischen Christus vor und nach seiner Auferstehung, haben wir keine finden können, worin dem Zustande der Niedrigkeit weniger zugestanden würde, als die Lehre von der κένωσις in dem von uns dargelegten Sinne aussagt; also keine einzige Stelle, in der angedeutet wäre, daß „vor dem Tode Jesu die gänzliche Vereinigung beider Naturen in dem Gottmenschen noch nicht vollendet gewesen wäre," und der Tod durch die Vernichtung „des Sündlichen in der menschlichen Natur" dieselbe erst zu der „innigsten Gemeinschaft mit der göttlichen" verklärt hätte [58]). Das wird Gericke selbst nicht behaupten wollen, weil Petrus Apostelgesch. 2, 22., da er von Jesu vor seiner Auferstehung redet, ihn den Mann von Gott nennt, erwiesen mit Thaten, Zeichen und Wundern, V. 33. 36. aber, wo er auf die Zeit nach seiner Erhöhung gekommen ist, von ihm sagt, Gott habe ihn zu einem Herrn und Christ gemacht und ihm die Verheißung des heil. Geistes gegeben: so müsse nun auch geschlossen werden, Christus sey vor seinem Tode nur ein Mann von Gott, nicht aber auch da schon ein Herr

57) F. C. p. 685. §. 15. — 58) S. 298.

Digitized by Google

und Christ gewesen. Sonst könnten wir ihm eine große Schaar von Stellen entgegenhalten, wie Matth. 11, 27., wo der Herr lange vor seinem Tode sagt: alle Dinge sind mir übergeben von meinem Vater. —

Und damit wäre denn unsere Prüfung der ganzen Reihe von Gründen, mit denen Gericke seine neue Lehre zu stützen sucht, vollendet. Wir haben auch nicht einen gefunden, dessen Gewicht, wenn wir ihm schärfer ins Auge sahen, Stand gehalten hätte.

Doch wir dürfen uns nicht auf die bloße Defensive beschränken. Wir haben auch unsererseits sehr starke Gründe, gegen welche, wie wir fest überzeugt sind, die gericke'sche Thesis von dem Behaftetseyn der menschlichen Natur des Herrn mit der Erbsünde, sich nicht halten kann.

Wir stellen am liebsten gleich die deutlichen Erklärungen der Schrift in das vorderste Glied.

Joh. 8, 46. ist die bekannte Stelle, in welcher der Herr seine Feinde auffordert: τίς ἐξ ὑμῶν ἐλέγχει με περὶ ἁμαρτίας; Gericke wird freilich sagen: Hier ist von der Thatsünde die Rede, in die hat Christus ja niemals gewilligt. Wir aber opponiren gegen diese ganze Unterscheidung. Gericke selbst behauptet ja: quod peccatum originis vere sit peccatum [59]). Dasselbe gilt auch von der bösen Lust oder den „Reizen, welche Gottes Gebot widerstreben" [60]), die er Christo zuschreibt. Hätte der Heiland solche Reize in sich gehabt, sie hätten auch irgendwie offenbar werden müssen, und dann wäre es gewiß sehr mißlich gewesen, jenes: τίς ἐλέγχει με περὶ ἁμαρτίας; auszusprechen. Wer ihm nachgewiesen hätte, daß er jemals einen dem göttlichen Willen widerstrebenden Reiz empfunden hätte, der würde ihn damit ohne Frage auch ἁμαρτία nachgewiesen haben. — Wir müssen

59) S. 267. — 60) S. 270.

Digitized by Google

darauf bestehen, daß da, wo die Lust ist, diese nie ganz unfruchtbar bleibt, denn das cessante causa cessat effectus, womit uns Gericke bestreitet[61]), läßt sich auch umkehren in manente causa manet effectus. Wo die causa keinen effectus mehr hätte, würde sie nicht mehr causa, d. h. nicht mehr sie selbst, folglich auch wohl gar nicht mehr seyn. Jeder Lebensmoment, sey er vorherrschend passiv oder activ, wird doch als Product, That, effectus des verborgenen Herzensgrundes angesehen werden dürfen. Wenn nun in demselben als fortwährender Factor die sündliche Lust besteht, so kann es nicht fehlen, daß in jedem Momente des Lebens auch dieser Factor mitklingt und also auch Sünde gethan wird. Daher dürfen wir denn die Stellen, in denen, wie 1 Petr. 2, 22: ἁμαρτίαν οὐκ ἐποίησεν, das Thun der Sünde von Christo absolut verneint wird, als Beweis dafür ansehen, daß auch die Erbsünde in ihm nicht vorhanden gewesen sey. — Doch nicht nur das Thun der Sünde, sondern der Begriff der ἁμαρτία überhaupt wird bei Christo negirt in der auch von Gericke citirten Stelle Hebr. 4, 15: πεπειρασμένον κατὰ πάντα χωρὶς ἁμαρτίας. Wie wenig hat doch Gericke die starke Beweiskraft dieser Stelle beseitigt? Die unverletzte Tugend des Herrn soll in dem χωρὶς ἁμαρτίας gelehrt werden, wie es unbestreitbar Lehre der Schrift sey, „daß ihn in keinem Betrachte der Vorwurf einer wirklichen Pflichtverletzung treffen könne[62])." Gut; aber gehört es denn nicht zur unverletzten Tugend, daß das Herz rein sey von allen „Reizen, die dem Gebote Gottes widerstreben," und ist es nicht auch eine Pflicht, das Gebot zu erfüllen: „dich soll nichts gelüsten[63])?" Hätte Gericke Recht, es könnte unmöglich heißen, Christus wäre versucht χωρὶς ἁμαρτίας, sondern es müßte zugestanden werden, daß auch er versucht sey

61) S. 273. — 62) S. 266. — 63) Röm. 13, 9.

Digitized by Google

ὑπὸ τῆς ἰδίας ἐπιθυμίας = ἁμαρτίας. Wir müssen also in unserer Stelle eben sowohl die Erb- als die actuelle Sünde von Christo negirt finden. — Dasselbe gilt von der andern Stelle Hebr. 7, 26., wo Christus als dem wahren Hohenpriester die Prädicate ὅσιος, ἄκακος, ἀμίαντος, κεχωρισμένος ἀπὸ τῶν ἁμαρτωλῶν καὶ ὑψηλότερος τῶν οὐρανῶν beigelegt werden. Könnte der, in welchem das Sündliche erst noch durch den Tod mußte vernichtet werden, ὅσιος und ἄκακος genannt werden? Würde der noch ἀμίαντος seyn, dem die erbliche Verdorbenheit — doch gewiß immer ein μίασμα, wenn auch nur seiner menschlichen Natur nach, angeklebt hätte? Oder wird Gericke sagen, auch diese drei ersten Prädicate gehen auf den Zustand der Verklärung, wie ja die beiden letzten, κεχωρισμένος ἀπὸ τῶν ἁμαρτωλῶν καὶ ὑψηλότερος τῶν οὐρανῶν, Tholuck im Commentare zu d. St. von der Erhöhung des Herrn erklärt, durch welche er aus der Mitte der sündigen Menschen geschieden ist und sich gesetzt hat auf den Thron der göttlichen Majestät? — Nun, so versetzt uns wenigstens 2 Kor. 5, 21. ganz deutlich mitten in das Leben des Herrn in der Niedrigkeit vor seinem Tode. Und hier wird so bestimmt wie nur möglich das absolute Unvermengtseyn des Herrn mit Allem, was Sünde heißt, hervorgehoben. Es heißt: ἁμαρτίαν μὴ γνόντα, er kannte die Sünde gar nicht, natürlich aus Erfahrung an sich selber, denn an Andern kannte er sie ja nur zu gut; er fand nichts von Sünde in sich. Das ist das bare Gegentheil von der Behauptung, daß der Herr bis zum Tode mit der unreinen Lust in sich selber zu kämpfen gehabt habe. Die Art, wie Gericke sich dieser Stelle zu erledigen sucht[64]), ist eigentlich die beste Widerlegung seiner ganzen Ansicht. Er sagt, die Stelle sey ein Oxymoron, in welchem man den einzelnen Ausdruck nicht zu

64) S. 284.

Digitized by Google

pressen habe. Die Stelle ein Orymoron? Nein, nicht die Stelle, wohl aber die Gottesthat, von welcher die Stelle redet; die ist allerdings das schärfste Orymoron, an welchem schon mancher natürliche Verstand stumpf und mehr als ein natürliches Auge blind geworden ist. Einseitig pressen wollen wir keinen Ausdruck, aber eben so wenig auch uns die volle Bedeutung eines einzigen rauben lassen. Pressen wir aber wohl das ἁμαρτίαν μὴ γνόντα, wenn wir behaupten, es heißt nicht: er kannte die Sünde allerdings, weil er sie in seiner menschlichen Natur auch hatte, sondern es heißt: er kannte sie nicht, weil sich gar nichts von derselben in ihm fand? Auf das ἁμαρτίαν ἐποίησεν auch bedeutenden Nachdruck zu legen, weigern wir uns nicht. Wir wollen ihm auch kein Gran von seiner wahren Bedeutung abziehen. Nur muß es so ausgelegt werden, daß es mit dem ἁμαρτίαν μὴ γνόντα stimmt, gleich wie dieses ἁμαρτίαν μὴ γνόντα so, daß es nicht in Widerspruch tritt gegen das ἁμαρτίαν ἐποίησεν. Machte Gott aber nicht Christum wirklich zur Sünde, wenn er die fremde Sünde Aller auf ihn warf? Nun war ja Christus mit der Sünde beladen, über und über bedeckt, die Sünde erschien auf ihm, er ganz als Sünde.— Endlich soll die Empfängniß des Herrn ohne Zuthun eines Mannes mehr seyn als Mythe? Ist sie aber als bestimmte Lehre der Schrift mit Recht in das apostolische Glaubensbekenntniß aufgenommen: welchen andern Zweck konnte dieses Wunder haben, als den, den Herrn so aus dem Zusammenhange der auf dem natürlichen Wege der Fortpflanzung über das ganze Geschlecht forterbenden sündlichen Verderbtheit zu entrücken? So ist die Sache auch offenbar in den Worten des Engels gefaßt (Luk. 1, 35.). Dem πνεῦμα ἅγιον hat er die Empfängniß der Maria zugeschrieben; dann fährt er sogleich fort: διὸ καὶ τὸ γεννώμενον ἅγιον κληθήσεται υἱὸς θεοῦ. Heißt das nicht: weil er vom heil. Geiste wird empfangen werden, so wird

Digitized by Google

er selbst ἅγιος, gerade dadurch von den übrigen Menschen ausgezeichnet seyn, daß er seiner Menschheit nach ἅγιος seyn wird, wo alle Uebrigen ἁμαρτωλοί?

So ist denn nicht nur keine Stelle der Schrift für die von Gericke vorgetragene Lehre, sondern es sprechen sehr viele ausdrücklich gegen dieselbe, und, was noch mehr sagen will, dieselbe ist durchaus wider den ganzen Zusammenhang des Systems der biblischen Lehre. Das ganze Evangelium erscheint überall als basirt auf die Voraussetzung der absoluten Sündlosigkeit des Heilands. Nur so ist er der ἀμνὸς τοῦ θεοῦ αἴρων τὴν ἁμαρτίαν τοῦ κοσμοῦ (Joh. 1, 29.); nur so konnte er für uns werden σοφία, δικαιοσύνη τε καὶ ἁγιασμὸς καὶ ἀπολύτρωσις (1 Kor. 1, 30.); nur so seyn der αἰωνίαν λύτρωσιν εὑράμενος (Hebr. 9, 12.). Alle die zahlreichen Stellen, in denen davon die Rede ist, daß wir durch Christum mit Gott versöhnt sind, wie Röm. 5, 10; 1 Joh. 2, 2., sind nur zu verstehen, wenn an der absoluten Sündlosigkeit Christi auch seiner menschlichen Natur nach festgehalten wird. Oder sollen wir hier überall in Gedanken suppliren, daß zwar der Begriff der Versöhnung in voller Ausdehnung „nur auf die Person Christi Anwendung leidet," aber doch insofern auch auf die Uebrigen, als „da, wo eine reale Gemeinschaft mit dem Heilande dargestellt ist, auch eine Mittheilung seines ganzen Wesens stattfindet, wenn gleich die davon zu erwartende Erneuerung der menschlichen Natur den allgemeinen Entwickelungsgesetzen gemäß nur successive erfolgen kann[65])?" Wie geht es dann aber zu, wenn doch das unmittelbare Object der Versöhnung nur Christus war, daß von einem solchen Versöhntseyn Christi in der ganzen Schrift auch nicht die leiseste Spur gefunden wird? —

65) S. 307 u. 308.

Digitized by Google

Auch wir haben nun aber außer den Schriftzeugnissen noch etliche andere Gründe, christlich-logische möchten wir sie nennen, welche zur Bestreitung des geehrten Gegners uns nicht übel geeignet scheinen.

Zuerst müssen wir da fragen: wie ist es doch gedenkbar, daß der Logos sich mit einer menschlichen Natur verbinden konnte, auf welche die erbliche Verdorbenheit des übrigen Geschlechts auch übergegangen war, von welcher Gericke selber sagt, daß „das Sündliche in ihr erst durch den Tod vernichtet werden mußte[66])?" Diese Annahme streitet ja offenbar gegen die göttliche Heiligkeit, gegen den Grundkanon des A. und des N. T.: Treu ist Gott und kein Böses an ihm[67]). — Gericke verweist uns zwar auf die ἀνυποστασία der menschlichen Natur des Heilands[68]); aber darf denn dieselbe so gefaßt werden, daß die menschliche Natur mit dem Begehrungsvermögen, welches derselben mit Recht gegen die apollinaristische Irrlehre vindicirt wird[69]), die Person Christi nichts angehe? Unmöglich! Die Lehre der Concordienformel, nach welcher Zwingli's alloeosis verworfen und eine reale communicatio idiomatum gelehrt wird, ist offenbar dagegen. Danach würde nicht nur die Person Christi, sondern auch die göttliche Natur in ihm, der Logos, durch die Mitannahme von irgend etwas Sündlichem verunreinigt, was ja undenkbar ist[70]). Wollen wir aber die Irrlehre des Nestorius vermeiden, welche aus einem zwei Christi macht[71]), so, meine ich, müssen wir

66) S. 298. — 67) 5 Mos. 32, 4. — 68) S. 267. — 69) S. 265. — 70) So gut wie jetzt nach der Concordienformel, propter hypostaticam unionem, in Folge welcher scriptura etiam divinitati omnia illa tribuit, quae humanitati accidunt, et vicissim humanitati, quae divinitatis sunt — gesagt werden kann: filius dei patitur, würde man dann auch sagen können: der Sohn Gottes oder der Logos ist mit der Erbsünde behaftet gewesen. — 71) F. C. p. 764. §. 15.

Digitized by Google

hier der Concordienformel beistimmen. — Gericke freilich will seine Behauptung, „es liege kein Widerspruch darin, daß das Göttliche die von der Sünde verderbte und von der Sünde fortwährend leidende menschliche Natur zu seiner Wohnung macht, auch dadurch erhärten, daß er sich auf die Analogie der Wiedergeborenen beruft[72]). Aber gerade diese Berufung, genauer angesehen, muß zur Instanz gegen ihn werden. Ja, wenn es so wäre, wie er sagt. Es heißt nämlich bei ihm: „auch diese wiedergeborenen Christen, namentlich Paulus selbst, sind aus aller Gemeinschaft mit der Sünde getreten, der alte Mensch hat für sie aufgehört zu seyn u. s. w.; dennoch dauert die Sünde fort in ihrem sterblichen Leibe, bis daß sie den ihr zukommenden Sold des Todes empfangen hat." Aber das ist nichts mehr und nichts weniger als ein contradictorischer Widerspruch, dessen erstes Glied aus einer ganz falschen Behauptung besteht. Auch die wiedergeborenen Christen sind ja nicht, wie behauptet wird, „aus aller Gemeinschaft mit der Sünde getreten;" der alte Mensch hat leider nicht für sie „aufgehört zu seyn." Das spricht auch Paulus deutlich aus, wenn er sagt (Röm. 7, 18.19.): ich weiß, daß in mir, das ist in meinem Fleische, wohnet nichts Gutes; Wollen habe ich wohl, aber Vollbringen des Guten finde ich nicht; denn das Gute, das ich will, das thue ich nicht, sondern das Böse, das ich nicht will, das thue ich. Obgleich er hier ein doppeltes Ich, einen alten und einen neuen Menschen, unterscheidet, so ist er doch weit davon entfernt, den alten Menschen und seine Verkehrtheit als etwas auch noch dem Ich seiner Person Angehörendes desavouiren zu wollen. Er würde gewiß nicht durch die Behauptung: ich habe keine Sünde, sich von Johannes[73]) den Vorwurf, daß er sich selbst verführe und die Wahrheit nicht in ihm

72) S. 269. — 73) 1 Joh. 1, 8.

Digitized by Google

sey, zuziehen wollen. So kann er denn auch in dem von Gericke citirten V. 20. nur sagen wollen, daß das Böse allerdings dem Ich des neuen Menschen fremd, ein Werk der ἁμαρτία sey; aber gerade diese ἁμαρτία hat er eben als dem Bestande seines factischen Ich noch zugehörend anerkannt. Was folgt nun daraus? Offenbar dieses. Wenn in Christo die menschliche Natur nur das geringste Sündhafte an sich gehabt hätte, so könnte es eben so wenig von seiner Person heißen: ἁμαρτίαν οὐκ ἔχει, wie das von dem Wiedergeborenen je gesagt werden kann, ob er auch noch so weit in der Heiligung fortgeschritten sey. Eine Gemeinschaft aber, deren nothwendige Folge dieß gewesen wäre, konnte der Logos unmöglich eingehen.

Nein, soll ich mich dazu verstehen, in Christo auch nur den leisesten Schatten von sündigem Wesen anzunehmen, so kann ich das Fleisch gewordene Wort in ihm nicht mehr sehen; denn der, welcher in göttlicher Gestalt war, konnte Alles von uns aufnehmen, Knechtsgestalt, Versuchung, Leiden, Tod, nur die Sünde nicht. Sobald die Sünde als ein Eigenes in sein Bewußtseyn hereintritt, so verschwindet die Heiligkeit, und wo die Heiligkeit zu Grunde gegangen ist, da kann auch von wahrer Liebe nicht mehr die Rede seyn. Nein, Christus ist nicht mehr der Heiland der Sünder, sobald er auch diese Reize, welche Gottes Gebote widerstreiten, in sich empfunden hat. Alle Versuche Gericke's aber, die Consequenz abzuweisen, daß der Herr ihm nicht mehr der Sündlose sey, müssen wir für völlig verfehlt erklären. Zuerst beruft er sich darauf, daß Jesus doch jederzeit als Sieger aus dem Kampfe mit der Sünde hervorgegangen sey, sich nie einer wirklichen Pflichtverletzung schuldig gemacht habe[74]). Wenn er dabei aber in den Irrthum

74) S. 266.

Digitized by Google

der römisch-katholischen Kirche zu fallen scheint, welche die Lust nicht als Sünde will gelten lassen, so weiß er sich vor dieser Scylla nicht anders zu retten, als daß er sich in die Charybdis der nestorianischen Zertrennung des einen Christus stürzt, durch die Behauptung, von der Person des Gottmenschen könne vollkommene Sündlosigkeit prädicirt werden, nicht aber von der menschlichen Natur, welche Christus angenommen[75]). Nein, es darf Niemand Wunder nehmen, wenn wir mit Eifer das Palladium der absoluten Sündlosigkeit des Erlösers verfechten. Wir fühlen es, wir müssen einen solchen Hohenpriester haben, der auch schon in den Tagen seines Fleisches unschuldig, heilig, unbefleckt, von den Sündern abgesondert und höher als der Himmel war. Denn wir müssen einen solchen haben, auf den wir getrost alle unsere Sünde werfen mögen, von dem wir wissen: er träget unsere Schulden[76]). Ein solcher kann uns Christus aber nur seyn, so lange wir in ihm den ἀμνὸς ἄμωμος καὶ ἄσπιλος sehen[77]).

Nach Gericke aber soll bei Jesus erst „durch den Tod das Sündhafte in seiner menschlichen Natur vernichtet und sie zur innigsten Gemeinschaft mit der göttlichen verklärt seyn"[78]). — Angenommen nun auch einen Augenblick, daß sich unser ganzes christliches Bewußtseyn nicht so sehr gegen diese Lehre sträubte: aber wie sollten wir uns das hier Behauptete nur vorstellig machen? Verschiedentlich wird zwar die Thesis, daß durch den Tod alle Spuren der Sünde in der menschlichen Natur Jesu vernichtet seyen, und diese zur innigsten Durchdringung des göttlichen Lichts gelangt, wiederholt[79]), ohne daß aber jemals eine Erklärung gegeben würde, wie wir uns das zu denken haben. Jedenfalls, da der Tod doch etwas

75) S. 267. — 76) Jes. 53, 11. — 77) 1 Petr. 1, 19. — 78) S. 198. — 79) S. 276. 282. 286. 293.

Digitized by Google

Natürliches ist und die Reinigung durch denselben ebenfalls etwas Unwillkürliches, wird die Vernichtung der Sünde in der Person Jesu bei dieser Ansicht zu einem bloßen Naturprocesse. Es wird uns gesagt[80]: „der Tod konnte bei Jesu nur das durch die Annahme der menschlichen Natur mit ihm in Verbindung gekommene, von ihm selbst aber immer verleugnete Sündhafte der σὰρξ treffen, so daß also durch den Tod in Christo die menschliche Natur von der Sünde gereinigt wurde." Wie sollen wir das verstehen? Der Tod traf doch das leibliche Leben des Herrn. Sollen wir dasselbe nun mit der Sünde identificiren, für den Sitz der Sünde halten? Das wäre ja aber Manichäismus. Und wenn der Tod überhaupt nur das Sündhafte trifft, so trifft er es ja auch in anderen Menschen; scheint es dann aber nicht, daß es auch für diese nur des Todes bedürfen würde, um von der Sünde gereinigt zu werden? Dann aber würden wir gar keinen Erlöser mehr nöthig haben; der Tod würde eigentlich unser Erlöser seyn. — Darum, wenn auch nichts Weiteres gegen die Lehre von der völligen Vernichtung des der menschlichen Natur Jesu anklebenden Sündhaften durch seinen Tod spräche, so müßte man ihr doch, bevor sie auf Annahme rechnen dürfte, erst noch eine klare und anschauliche Entwickelung darüber aufgeben, wie es zu denken sey, daß der Tod die Ursache einer solchen Wirkung werden solle.

So ist es uns denn nach allem Bisherigen völlig unmöglich, die gericke'sche Soterologie uns anzueignen. Wir müssen dann freilich auch auf die Vortheile verzichten, welche dieser neuen Auffassung nachgerühmt werden. Sie soll sich nämlich dadurch empfehlen, daß bei ihr „die vornehmsten Schwierigkeiten verschwinden, welche der Auffassung des Todes Jesu als eines Versöhnungstodes

80) S. 282.

Digitized by Google

entgegenstehen"[81]). Diese Verzichtleistung soll uns aber so schwer nicht fallen. Die kirchliche Versöhnungslehre, welche nach unserer innigen Ueberzeugung auch die biblische ist, mag immerhin ihre Schwierigkeiten behalten. Das spricht eher für, als gegen sie. Und wir haben gesehen, die von Gericke an ihre Stelle gesetzte Theorie läßt auch noch etliche Fragen unbeantwortet. Ob sie denn wirklich so viel Anstöße vermeidet, wie es ihrem Urheber scheint?

Gericke meint, daß bei seiner Darstellung zuerst eine historische Schwierigkeit vermieden werde, welche sich bei der kirchlichen Lehre von dem Opfertode des Herrn findet. Nach der letzten nämlich werde Christus als das Opferlamm gedacht, welches „sein ganzes Leben hindurch absichtlich darauf wartet, hingeschlachtet zu werden." Dazu aber stimme die Geschichte sehr wenig, in welcher durch die Auferweckung des Lazarus, den feierlichen Einzug in Jerusalem, den Verrath des Judas, die feindseligen Gesinnungen der Priester, die Halbheit des Pilatus u. s. w. der Tod des Herrn hinlänglich motivirt erscheine[82]). Die von dem Verfasser gegebene Darstellung aber lasse der Geschichte ihr volles Recht zu Theil werden; nach ihr werde der Tod Jesu als Märtyrertod gefaßt, dem sich aber kein anderer irgend an die Seite setzen lasse[83]). — Wir haben dagegen nur zu bemerken, daß auch die kirchliche Lehre, nach welcher Christus nicht selbst von der Sünde gereinigt wird, sondern leidend und sterbend als das Lamm Gottes die Sünde der Welt trägt, ihn durchaus nicht denkt als während seines ganzen Lebens „absichtlich darauf wartend, hingeschlachtet zu werden." Auch sie läßt der Causalität aller geschichtlichen Hebel ihre volle Bedeutung. Aber schließt denn das aus, daß der Tod des Herrn auch nach dem Gesetze einer höheren Causa-

81) S. 299. — 82) S. 301. — 83) S. 305.

Digitized by Google

lität erfolgte." Auch wir sehen in dem Tode des Herrn den Märtyrertod; daher kann es uns nicht irren, wenn diese Auffassung desselben auch noch so oft und stark hervortritt. Aber wir sehen auch noch mehr in demselben, nämlich einen wirklichen Opfer- und Versöhnungstod, und zwar deßwegen, weil diese Betrachtungsweise unleugbar ebenfalls oft genug in der Schrift vorherrscht.

Die historische Schwierigkeit, welche Gericke bei der kirchlichen Lehre gefunden und durch die seinige vermieden zu haben glaubt, ist also gar nicht wirklich vorhanden. Er kommt dann zweitens auf einen exegetischen Widerspruch, der, wie er meint, auch nur von seinem Systeme aus gelöst werden könne [84]). Es bilde nämlich in den Evangelien die Lehre vom Reiche Gottes, in den epistolischen Schriften dagegen die von der Versöhnung durch den Tod Christi den Mittelpunkt. Diese Erscheinung werde vollkommen erklärt durch die Bemerkung, daß es, wenn sich die Versöhnung zunächst auf die Person Christi bezog, einen sehr selbstsüchtigen Sinn würde verrathen haben, hätte der Erlöser eher von dem Lohne, d. h. der Versöhnung, viel reden wollen, als die That geschehen war, für welche derselbe erfolgen sollte. Aber redet denn der Herr nicht doch wiederholt von dem Segen seines Todes [85]), von einer Erlösung und Versöhnung durch sein Blut, nur freilich nicht in dem Sinne, daß er selber mit Gott, oder seine beiden Naturen mit einander versöhnt werden müßten? Wenn aber wirklich des Versöhnungstodes in den epistolischen Schriften häufiger Erwähnung geschieht, sollten wir uns das erst durch die gericke'sche Theorie erklären lassen müssen? Es bietet sich auch auf dem Boden der kirchlichen Lehre die genügende Auskunft dar: nachdem die Versöhnung geschehen und zu ihrem

---

[84]) S. 305. — [85]) Vgl. Matth. 20, 28; 26, 26—28. Joh. 6, 51; 12, 24. 32.

Digitized by Google

Verständnisse der heilige Geist gegeben war, wurde sie natürlich auch häufiger erwähnt.

Endlich sind es auch noch logische Schwierigkeiten, deren Hebung Gericke seiner Lehre zum Ruhme anrechnet. Zuerst könne nun die Nothwendigkeit der Versöhnung nicht mehr in Zweifel gezogen werden; denn die Versöhnung beziehe sich zwar zunächst auf Christum, aber wegen der realen Gemeinschaft mit dem Erlöser sey dadurch doch auch ein neuer Lebenskeim als Potenz in die Menschheit gelegt, der sich nun dem allgemeinen Entwickelungsgesetze gemäß successiv entwickele. Das könne aber Niemand für unnöthig halten, der nicht auch die Rückkehr zur ursprünglichen Einheit mit Gott dafür erkläre [86]).— Freilich den hier ausgesprochenen Zweck wird Niemand für überflüssig halten; wohl aber wird man zweifeln dürfen, ob zu Erreichung desselben dieses Mittel nöthig gewesen wäre, ob dazu der Logos Fleisch zu werden gebraucht, ob nicht auch ein idealer Mensch dasselbe hätte wirken können. Die Antwort also, die wir hier erhalten auf die Frage nach der Nothwendigkeit der Versöhnung, kann uns doch nicht befriedigen; sollte nicht die, welche die Kirchenlehre zu geben hat, genügender seyn? — Dann werden wir an die Schwierigkeit, die göttliche Gerechtigkeit bei der kirchlichen Versöhnungslehre festzuhalten, erinnert [87]). — Wir stehen hier allerdings am Rande eines unergründlichen Geheimnisses, zu dessen Verständnisse nur Analogien und Annäherungen möglich sind. Es ist nicht dieses Orts, denselben weiter nachzugehen. Hier dürfen wir uns begnügen, schließlich nur noch Alles, wodurch Gericke seine Auffassung dem Verständnisse nahe zu bringen sucht, auch für das kirchliche System in Anspruch zu nehmen. Oder, wenn die göttliche Gerechtigkeit es lei-

[86]) S. 307 und 308. — [87]) S. 308 ff.

Digitized by Google

det, daß die Ueberwindung der menschlichen Beschränktheit und Sündhaftigkeit durch Christum für das ganze Geschlecht gelte [88]), warum sollte es weniger mit derselben übereinstimmen, daß der Heiland an unserer Statt die Strafen gebüßt, für uns, wie Paulus sagt, sich von Gott hat zur Sünde machen lassen?

3.

Die Geschlechtstafeln Jesu bei den Evangelisten Matthäus und Lukas.

Von
K. Wieseler,
Prof. in Göttingen.

Es ist bekannt, daß die Untersuchung des Stammbaums Christi seit alter Zeit zu den verschiedensten Resultaten geführt hat. In der Gegenwart hat der Streit über denselben fast seine höchste Spitze erreicht. Die Einen, z. B. Strauß, wollen uns bereden, daß man von dem Geschlechte der Eltern Jesu nichts, gar nichts wisse, als daß sie Juden waren, daß aber unsere beiden Evangelisten oder die urchristliche Gemeine den Stammbaum Jesu auf David zurückführten, weil jener auf sie den Eindruck gemacht habe, der Messias zu seyn, welcher letztere nach den Weissagungen des A. T. ein Sohn David's habe seyn sollen. Diese kühne Hypothese gründen sie auf die mancherlei Widersprüche und Unrichtigkeiten, welche sie in den beiden Stammtafeln zu entdecken meinen. Andere, und bei weitem die Meisten, haben ihre

[88]) S. 312.

Digitized by Google

historische Glaubwürdigkeit behauptet, indeß den Beweis dafür nicht selten in einer Form vorgetragen, welcher der wissenschaftliche Exeget schwerlich seine Zustimmung wird schenken können. Mit einem Worte, wer den Standpunkt der Frage kennt, wird wohl zugestehen, daß eine erneuerte, eingehende Untersuchung derselben keineswegs überflüssig sey, in welcher vom Sichern zum Hypothetischen fortzuschreiten und die Hauptpunkte von den Nebenpunkten sorgfältig zu unterscheiden seyn werden.

Die Genealogie eines menschlichen Individuums hat an sich kein allgemeineres Interesse; sie bekommt dieß erst durch die besondern Beziehungen, in welchen sie zu der übrigen Geschichte dieses und anderer historischer Individuen steht. Dieß gilt in gewissem Sinne selbst von der Genealogie des Universalmenschen Jesus Christus. Die Beziehungen, durch welche die Genealogie Jesu ein allgemeineres Interesse in Anspruch nimmt, sind aber doppelter Art, erstens, sofern sie die Erfüllung einer alttestamentlichen Weissagung seyn will, zweitens, sofern sie ein integrirender Bestandtheil der kanonischen Evangelien des Matthäus und Lukas ist und mithin auf die mehr oder minder historische Haltung dieser Evangelien überhaupt zurückschließen läßt.

Der erste Punkt ist in der That leicht zu erledigen. Die davidische Abstammung Jesu ist nicht bloß in unsern beiden Geschlechtsregistern, sondern durchweg im neuen Testamente und in der Geschichte der christlichen Kirche verbürgt. Namentlich der Evangelist Matthäus nennt ihn noch an vielen Stellen einen Sohn David's (1, 20. 9, 27. 12, 23. 15, 22. 20, 30. 31. 21, 9. 15.). Im Evangelium des Lukas erscheint er als solcher noch 1, 27. 32. 69. 2, 4. 18, 38. 39. und in der Apostelgeschichte in der Rede des Petrus (2, 30.) und der Rede des Paulus (13, 23.). Daß der Evangelist Markus das Geschlechtsregister Jesu übergeht, liegt in der ursprünglichen Anlage seines Werks;

Digitized by Google

aber auch bei ihm wird Jesus (10, 47. 48.) ein Sohn David's genannt. Der Apostel Johannes hat die Kindheitsgeschichte Jesu ebenfalls nicht behandelt. Bei ihm dürfen wir wegen seines klar vorliegenden Zwecks, auf nichtjüdische Leser zu wirken, am wenigsten eine ausdrückliche Erwähnung der davidischen Abstammung Jesu von vorn herein erwarten. Indirect hat er sie aber, wie ich glaube, 7, 42. angedeutet. Diese Stelle scheint freilich beim ersten Anblicke sogar die gegnerische Ansicht zu begünstigen, aber anders ist es, wenn wir auf ihren Zusammenhang sehen. Von V. 40. an referirt nämlich der Apostel über den verschiedenen Eindruck, welchen die Reden Jesu am letzten Tage des Hüttenfestes auf das zuhörende Volk gemacht hatten. Bei Mehreren war derselbe sehr günstig; sie meinten, daß er der Prophet oder gar, daß er der Messias sey. Andere zweifelten an der messianischen Würde Jesu, indem sie sagten (V. 41.): „Kommt denn der Messias aus Galiläa?" (V. 42.): „Hat nicht die Schrift gesagt, daß der Messias aus dem Samen David's und aus Bethlehem, dem Dorfe, wo David war, komme?" Augenscheinlich soll doch V. 42. das Recht der V. 41. ausgesprochenen, zweifelnden Frage begründen. Dieß geschieht aber so, daß aus der Schrift zwei äußere Merkmale des Messias angeführt werden, von denen das eine, seine davidische Abkunft, zu dem V. 41. erhobenen Zweifel, ob der Messias aus Galiläa kommen dürfe, in keiner innern Beziehung steht und das zweite allein, die Nothwendigkeit seiner Herkunft aus Bethlehem, begründend auftritt. Wegen dieser Satzverbindung scheint daher jenes erste, ebenfalls ausdrücklich in Erinnerung gebrachte Merkmal des Messias von jenen Zweiflern an Jesu nicht vermißt, mithin anerkannt zu seyn. Sehr zu beachten ist dabei, daß auch die von dem ganzen Vorgange durch ihre Diener (nach V. 45.) unterrichteten Sanhedristen bei demselben Johannes (7, 52.)

Digitized by Google

noch an demselben Tage wieder als Grund ihres Zweifels nur den geltend machen, daß ein Prophet nicht aus Galiläa erweckt sey. Uebrigens haben selbst die Vertreter der gegnerischen Ansicht, de Wette und Strauß, die angezogene johanneische Stelle wenigstens nicht für sich zu gebrauchen gewagt. — Wenn der Apostel Johannes Verfasser der Apokalypse wäre, so würde er den davidischen Ursprung Jesu (Apok. 5, 5. u. ö.) sogar direct ausgesprochen haben. Dieser Ansicht können wir freilich nicht beistimmen, erhalten aber eben darum einen neuen Zeugen, der noch vor der Zerstörung Jerusalems gelebt und geschrieben haben muß, wie ich meine, den Presbyter Johannes, der ebenfalls ein Jünger a) Jesu war. Sehr kategorisch behauptet ferner der Apostel Paulus, der durchaus ebenbürtige Freund und Gefährte der übrigen Apostel, daß Jesus dem Fleische nach „aus dem Samen David's" stamme (Röm. 1, 3. 2 Tim. 2, 7.). Wir haben ferner eine Menge von neutestamentlichen Berichten über Verhandlungen vor dem Sanhedrin, in welchen die Messianität Christi in Frage gestellt wurde; aber in ihnen verlautet gar nichts, was auch nur dem leisesten Zweifel an der davidischen Abstammung Jesu ähnlich sähe. Und wer möchte glauben, daß dieses äußerlichste, handgreiflichste Kriterium seiner Messianität dort nicht zur Sprache gekommen wäre, wenn es ihm wirklich gefehlt hätte! Wir halten für überflüssig, noch besonders zu zeigen, daß die ganze alte Kirche von Anfang an an der Abkunft Jesu aus dem Samen David's festgehalten habe. Nur eine Erzählung will ich hier erwähnen, die jedenfalls jene Ansicht wieder in selbständiger Weise verbürgt und, wie Kritiker der verschiedensten Farbe anerkennen, den

a) Vgl. meine Abhandlung: des Papias Zeugniß über den Presbyter Johannes, in den theologischen Mitarbeiten, herausgegeben von der kieler Facultät. 1840. Heft 4.

Digitized by Google

Stempel der Wahrheit an ihrer Stirn trägt. Der alte Kirchenvater Hegesipp berichtet uns bei Eusebius (h. e. 3, 20.), daß die Enkel des Judas, eines leiblichen Bruders Jesu (vgl. Matth. 13, 55. Mark. 6, 3.), zum Kaiser Domitian gebracht seyen, weil sie aus dem Geschlechte David's waren und von ihm deßhalb für gefährlich gehalten wurden. Doch nachdem er ihre Person von Angesicht zu Angesicht gesehen, ihre Rechtschaffenheit und die saure Art, in welcher sie ihr Brod erwerben mußten, erfahren hatte, seyen sie wieder frei gelassen. Wenn nun die Brüder Jesu Davididen waren, so muß auch Jesus aus davidischem Geschlechte gewesen seyn. — Diesen vielen und verschiedenen Zeugnissen zufolge ist in der That nichts sicherer, als daß Jesus ein Sohn David's war. Dieser Satz beruht gar nicht auf der Beschaffenheit unserer Geschlechtsregister bei Matthäus und Lukas, ist gar nicht abhängig von der Frage, ob diese in ihrer concreten Ausführung sich als durchgängig historisch erweisen oder nicht. Vielmehr haben wir umgekehrt durch die Aufnahme der letztern in den Zusammenhang der ganzen Geschichte des neuen Testaments und der ältesten Christengemeine, nach welcher Jesus wirklich ein Sohn David's war, uns für deren Betrachtung von vorn herein den allein historischen Standpunkt gesichert.

Wir gehen jetzt zu der schwierigern Frage über, ob und inwiefern die beiden Stammbäume Jesu in ihren einzelnen Aussagen auf geschichtliche Glaubwürdigkeit Anspruch machen dürfen oder nicht. Wenn die Leugnung selbst des davidischen Ursprungs Jesu das Maß aller gesunden historischen Kritik zu überschreiten scheint, so ist die Beschaffenheit der uns von den beiden Evangelisten überlieferten Stammbäume Jesu, zumal bei unserer jetzigen genealogischen Kenntniß, unstreitig der Art, daß selbst ein besonnener Kritiker an ihrer Wahrheit im Einzelnen

Digitized by Google

irre werden kann. Schon die Geschichte der Exegese a), welche so verschiedenartige Lösungen des Problems aufweist, zwingt uns, dieß anzuerkennen. Setzen wir aber einmal, daß unsere beiden Relationen einander contradictorisch widersprächen, so würde einerseits zunächst nur dieß folgen, daß der eine der beiden Stammbäume insofern unhistorisch seyn müsse. Andererseits würden wir aus der obigen Erörterung wissen, daß der Mittelpunkt beider Stammbäume, die Abstammung Jesu aus davidischem Geschlechte, und somit der Nachweis, daß in Jesu die darauf bezügliche alttestamentliche Weissagung erfüllt wurde, jedenfalls wahr sey. Jene erste Folgerung würde bei consequentem Denken aber von einem bestimmten Einflusse auf unser Urtheil über die geschichtliche Haltung der Werke des einen oder beider Evangelisten seyn müssen. Wir würden offen zugestehen müssen, daß die Sage oder der Mythus oder, wie man es nennen will, bei ihnen, wenn auch nur in gewisse Partien wie die Kindheitsgeschichte Jesu mit solcher Gewalt eingedrungen sey, daß eine nicht geringe Zahl ganz historisch aussehender Namen um einer bestimmten, wenn auch unbewußten Tendenz willen, hier also in der Absicht, den davidischen Stammbaum im Einzelnen darzulegen, erdichtet oder doch in ganz ungeschichtlicher Weise verknüpft werden konnte. Hiermit haben wir augenscheinlich den Punkt bezeichnet, in welchen die Auffassung der Genealogien Christi in die ganze neueste Weise, die evangeliche Geschichte zu behandeln, unmittelbar eingreift und ein zumal von der gegenwärtigen Theologie durchzukämpfendes Zeitinteresse berührt.

a) Uebrigens kann es bei den Resultaten der gegenwärtigen Exegese als ausgemacht angesehen werden, daß die γενεαλογίαι in den Pastoralbriefen (1 Tim. 1, 4. Tit. 3, 9.) nicht schon auf Streitigkeiten über den Stammbaum Jesu bezogen werden dürfen.

Digitized by Google

Mit Rücksicht hierauf wollen wir unsere Frage im Folgenden gleich so stellen, ob es wahrscheinlich sey oder sich gar zur unumstößlichen Gewißheit erheben lasse, daß unsere Evangelisten oder die christliche Urgemeine, aus welcher sie ihre genealogische Kunde entlehnten, den davidischen Stammbaum Christi in der speciellen Gestaltung, in welcher sie ihn mittheilen, ohne die nöthige historische Kenntniß fabricirt haben. Bei dieser Fassung der Frage haben wir nicht weiter zu untersuchen, ob die beiden Genealogien auch an den Stellen, an denen sie sich zugestandenermaßen an etwas Vorliegendes und Anerkanntes wörtlich anschlossen, nämlich an das alte Testament oder an eine bereits längere Zeit bestehende Tradition, wie Matth. 1, 5. rücksichtlich der Ῥαχάβ und Luk. 3, 36. rücksichtlich des aus den LXX. entlehnten Καϊνάν, möglicherweise geirrt haben oder nicht. Indeß glauben wir durch diese absichtliche Beschränkung der Frage nur im Interesse der Sache zu handeln, wie andererseits wohl unzweifelhaft ist, daß jene Frage, ob und wieviel Mythisches oder Sagenhaftes in den verschiedenen Evangelien anzuerkennen sey, nicht durch allgemeine Voraussetzungen und Kategorien, sondern nur durch die gründlichste und schärfste Forschung im Einzelnen wahrhaft entschieden werden kann.

Untersuchen wir die Geschichtlichkeit unserer Stammtafeln zuvörderst im Allgemeinen. Ein Bericht ist von vorn herein mehr oder weniger glaubwürdig, je nachdem die ganze Umgebung, in welcher er sich befindet, auf Glaubwürdigkeit Anspruch machen darf oder nicht. Wenn wir diese Regel auf unsere Stammtafeln anwenden, so würden letztere in dem Falle a priori den Verdacht des Ungeschichtlichen gegen sich haben, wenn der Charakter der Evangelien, in welchen sie mitgetheilt werden, überhaupt oder doch in dem Abschnitte, von welchem sie integrirende Bestandtheile bilden, also in dem Abschnitte der

Digitized by Google

Kindheitsgeschichte a), ein fast durchgängig unhistorischer wäre. Wir sind nun mit der Christengemeine von Anfang an, wie wir meinen, aus guten Gründen vom Gegentheil überzeugt und glauben, hiefür auch unsererseits noch vor Kurzem b) manche Belege gegeben zu haben. Aber vielleicht gehörte das hier Berichtete zu den Gegenständen, von welchen die Berichterstatter selber wenig wissen konnten und für welche man überhaupt kein rechtes Interesse hatte, und das wären wieder erhebliche Gründe, aus denen man an der Glaubwürdigkeit des Berichteten Verdacht schöpfen könnte. Aber gerade in diesen Punkten hat die geschichtliche Betrachtung von vorn herein ihre sehr starken Stützen. Jeder, welcher mit dem alten Testamente bekannt ist, weiß, daß die Israeliten zu denjenigen Völkern gehören, welche von Alters her auf ihre Abstammung und Stammregister den größten Werth legten, daß die letzteren bei ihnen zu der innersten Gestaltung ihres politisch gesellschaftlichen wie theokratischen Lebens in fortwährender engster Beziehung standen. Die Nachtheile, welche mit dem Verluste des Geschlechtsregisters auch noch nach dem Exile verbunden zu seyn pflegten, erhellen z. B. aus Esr. 2, 62. Nehem. 7, 64. Was berechtigt uns nun zu der Annahme, daß gerade die Familie Jesu sich von der Sorge für ihre Stammregister leichtsinnigerweise hätte entbinden sollen? Oder liegt

a) Indeß darf man wegen der Stellung der Stammtafel bei dem Evangelisten Lukas nicht ohne Grund daran zweifeln, daß dieselbe stets nur im Zusammenhange der Kindheitsgeschichte Jesu überliefert worden ist. Es ist auch wegen des durchgreifenden Interesses, welches man an dem messianischen Merkmale der davidischen Abkunft Jesu hatte, das Gegentheil von vorn herein wahrscheinlich.

b) In der Schrift: Chronologische Synopse der vier Evangelien. Ein Beitrag zur Apologie der Evangelien und evangelischen Geschichte, vom Standpunkte der Voraussetzungslosigkeit. Göttingen 1843.

Digitized by Google

es nicht vielmehr in der Natur der Sache, daß das angesehenste jüdische Geschlecht, das königlich davidische, das Geschlecht, auf dem die Verheißung ruhte, für die Erhaltung seines Stammbaums am ersten wird Sorge getragen haben? Doch hat man sich gegen diese Instanz wohl auf die Nachricht des Julius Africanus bei Eusebius a) (h. e. 1, 7.) berufen, daß Herodes, weil er selber aus einem unberühmten, nicht jüdischen Geschlechte (in der Stadt Askalon) entsprossen war, die in den öffentlichen Archiven aufbewahrten jüdischen Geschlechtsregister gewaltsam habe vertilgen lassen. Jedenfalls legt nun auch diese etwas späte Nachricht dafür Zeugniß ab, daß die Juden jener Zeit ihre Geschlechtsregister sehr hoch hielten; sonst sprechen, abgesehen davon, daß in ihr nur von der Verbrennung der öffentlich aufbewahrten Geschlechtsregister die Rede ist, gegen die Richtigkeit derselben die entscheidendsten Bedenken. Vor Allen ist hier doch der Zeitgenosse Josephus zu hören. Dieser erwähnt aber die Vernichtung jener Stammbäume nicht nur nirgends, sondern er gewährleistet ausdrücklich das Daseyn derselben selbst noch zur Zeit der Abfassung seiner Selbstbiographie, in welcher er die Angabe seines Geschlechts b) aus den δέλτοις δημοσίοις entnommen zu ha-

a) *Ἀναγράπτων δὲ εἰς τότε ἐν τοῖς ἀρχείοις ὄντων τῶν Ἑβραϊκῶν γενῶν καὶ τῶν ἀρχιπροσηλύτων ἀναφερομένων, ὡς Ἀχιὼρ τοῦ Ἀμμανίτου καὶ Ῥοὺθ τῆς Μωαβίτιδος τῶν τε ἀπ' Αἰγύπτου συνεκπεσόντων ἐπιμίκτων Ἡρώδης οὐδέν τι συμβαλλομένου τοῦ Ἰσραηλιτῶν γένους αὐτῷ καὶ τῷ συνειδότι τῆς δυσγενείας κρυόμενος ἐνέπρησεν αὐτῶν τὰς ἀναγραφὰς τῶν γενῶν, οἰόμενος εὐγενὴς ἀναφανεῖσθαι τῷ μηδὲ ἄλλον ἔχειν ἐκ δημοσίου συγγραφῆς τὸ γένος ἀνάγειν ἐπὶ τοὺς πατριάρχας ἢ προσηλύτους τούς τε καλουμένους γειώρας τοὺς ἐπιμίκτους.*

b) Ioseph. vit. 1. §. 1.: *τὴν μὲν οὖν τοῦ γένους ἡμῶν διαδοχήν, ὡς ἐν ταῖς δημοσίοις δέλτοις ἀναγεγραμμένην εὗρον, οὕτως παρατίθεμαι, τοῖς διαβάλλειν ἡμᾶς πειρωμένοις χαίρειν φράσας.*

Digitized by Google

ben behauptet. Damit ist die Ungeschichtlichkeit jener Nachricht des Africanus nach allen Regeln der Kritik bereits entschieden. Indeß bemerke ich, daß nach dem Evangelium des Lukas (2, 4.) gerade jener Herodes noch gegen das Ende seines Lebens den Census, während dessen Jesus in Bethlehem geboren wurde, mit Berücksichtigung der jüdischen Stammes-a) und Geschlechtseintheilung abhalten ließ oder, wenn man die Geschichtlichkeit dieser Erzählung beanstanden wollte, was für unsern Fall fast auf eins herauskommt, abgehalten haben soll, und daß der Verfasser des alten Protevang. Iacobi c. 1. die Existenz der öffentlichen Geschlechtsregister b) um jene Zeit ebenfalls voraussetzt. Daß zur Zeit des Africanus bereits viele jüdische Familien ohne zuverlässige Geschlechtsregister waren, wird freilich nicht nur von ihm ausdrücklich c) bezeugt, sondern ist auch an sich sehr glaublich, weil seitdem mit der Zerstörung Jerusalems und seines Tempels und der Aufhebung des jüdischen Reichs der eigentliche Einheitspunkt für die jüdische Nationalität längst verloren gegangen war und das Volk, in alle Weltgegenden zerstreut, die Leiden der drückendsten Knechtschaft schmecken mußte. Indeß, wenn jener Kirchenvater der Nachricht zu glauben sich geneigt zeigt, daß jener spätere Mangel an Stammbäumen sich schon von einer von Herodes dem Großen ausgegangenen Verbrennung ihrer öffent-

---

a) S. meine chronolog. Synopse, S. 105 ff.

b) Vgl. Thilo, cod. apocryph. I. p. 166 sqq. über den dort gebrauchten Ausdruck ἡ δωδεκάφυλος.

c) Bei Euseb. a. a. O. Africanus berichtet hier, daß nur Wenige von denen, die sorgfältiger gewesen wären, sich damit brüsteten (ἐναβρύνονται, Präs.), daß sie aus Privatschriften oder mit dem Gedächtniß oder aus (von den Staatsschriften genommenen) Abschriften ihre Geschlechtsfolge glücklich gerettet hätten. Zu denen, die so glücklich waren, rechnet Africanus seinerseits dann auch die Familie Jesu.

Digitized by Google

lich aufbewahrten Exemplare datire, so vertraut er einem augenscheinlichen Irrthume, welcher ursprünglich in einer einseitigen, jüdischen Polemik wider die Richtigkeit der von unsern Evangelisten aufgestellten Stammtafeln Christi oder aber darin, daß die Juden später gerade jenem Herodes alle möglichen Schandthaten zuzutrauen pflegten, wurzeln mag. Es folgt, daß man zur Zeit, da die in unseren Evangelien mitgetheilten Stammbäume Jesu entstanden sind, sey's aus Privatschriften oder aus öffentlichen Documenten oder aus der Tradition, sich noch leicht und zuverlässig über dieselben instruiren konnte. An dem Willen und der Veranlassung dazu kann es auch nicht wohl gefehlt haben. Denn was lag den Christen, zumal den Christen Palästina's oder überhaupt den Judenchristen, näher als die Untersuchung und Beweisführung, daß Jesus, welchen sie für den Messias erkannten, wirklich, wie die alttestamentliche Weissagung angibt, aus davidischem Geschlechte entsprungen sey. Auch mußte gegen eine vorschnelle, ungenaue Beweisführung die Besorgniß, welche sich bei etwa eintretenden Fällen doch auch wohl verwirklicht haben wird, schützen, daß von den Gegnern eine so leichte Controle ihrer Behauptungen geführt werden konnte. Ueberhaupt aber würde der Verdacht, daß der bloße Wunsch, Jesum als Sohn David's zu wissen, den Inhalt unserer Genealogien producirt habe, von vorn herein eher Wurzel fassen können, wenn nicht, ganz abgesehen von diesen Genealogien, der Satz bereits feststände, daß Jesus in der That aus davidischem Geschlechte stammte. Bei gewissenhafter Berücksichtigung aller dieser Gründe ist es daher schwerlich eine vorgefaßte Meinung, wenn wir urtheilen, daß jene beiden Stammbäume von vorn herein das Präjudiz der Geschichtlichkeit selbst im Einzelnen durchaus für sich haben. Doch wird zugesehen werden müssen, ob sich dieses Präjudiz auch bei

Digitized by Google

einer nähern, auf die besondern Momente der Frage eingehenden Untersuchung rechtfertigen lasse.

Da wir über den Stammbaum Jesu zwei verschiedene Relationen haben, so gehört ihre Betrachtung in das Gebiet der Harmonistik, welche bei schwierigen Fragen am sichersten dadurch vor Ungründlichkeit und Uebereilung bewahrt wird, daß jeder der zu erörternden Berichte zunächst für sich, in dem ihm eigenthümlichen Zusammenhange untersucht wird, um dann erst mit dem andern, ihm entsprechenden verglichen zu werden. Bevor wir in diesem Sinne verfahren, wollen wir einen Vorwurf noch kurz berühren, der unsern Evangelisten von nicht wenigen Exegeten gemacht ist. Man sagt, diejenigen Männer, welche alle Mitthätigkeit Joseph's bei der Erzeugung Jesu leugneten, hätten von ihm, ohne sich zu widersprechen, unmöglich einen Stammbaum anfertigen können. Jene sich gegenseitig ausschließenden Ansichten und Nachrichten seyen vielmehr verschiedenen Kreisen der Tradition zuzuschreiben und dennoch von den Evangelisten, ohne daß sie den Widerspruch, in welchen sie sich dadurch verwickelten, gemerkt hätten, gleichzeitig aufgenommen worden. Wie einfältig oder leichtfertig man sich doch die armen Evangelisten denkt! Warum sollte Jesus keinen rechtlichen Stammbaum gehabt haben, wenn ihn Joseph selber doch als seinen Sohn anerkannte (Matth. 1, 25.), und keinen natürlichen, da er nach beiden Evangelisten aus dem Schooße der Maria geboren wurde? Uebrigens geben beide noch innerhalb ihrer Geschlechtsregister (Matth. 1, 16. Luk. 3, 23.) selber zu verstehen, daß Jesus nicht der natürliche Sohn Joseph's gewesen sey. Das dogmatische Vorurtheil soll nicht Widersprüche in den biblischen Text hineintragen, wenn dieselben in der That hier nicht anzutreffen sind.

Wir betrachten jetzt den Stammbaum im Evangelium des Matthäus für sich. Es kann nach Matth. 1, 16. kein

Digitized by Google

Zweifel seyn, daß von diesem Evangelisten der Stammbaum Joseph's mitgetheilt wird, welcher nach ihm (vgl. 1, 25.) der gesetzliche Vater Jesu war. Um die Richtigkeit dieses Stammbaums in seiner Isolirung zu prüfen, haben wir gegenwärtig noch die beiden Hülfen, einmal die Nachrichten des alten Testaments, so weit dieses über den davidischen Stamm berichtet, und zweitens die Schlußerklärung des Genealogisten selber (Matth. 1, 17.). Die alttestamentliche Parallele reicht von Abraham bis Serubabel (Matth. 1, 2—13.); man vgl. 1 Mos. 21, 2. 25, 25. 26. 35, 23. 38, 29. 30. 46, 12. Ruth. 4, 18—22. 1 Chron. 3, 1—19. Alle übrigen Glieder stimmen vollkommen; nur fehlen zwischen Joram und Usia die drei Glieder Ahasja, Joas und Amazia (2 Kön. 8, 24. 1 Chron. 3, 11. 2 Chron. 22, 1. 11. 24, 27. 26, 1.), ferner fehlt zwischen Josia und Jojachin (V. 11. a)) Jojakim, da der letztere nur der Sohn Josia's und Jojachin genauer Josia's Enkel war, (2 Kön. 23, 34. 24, 6. 1 Chron. 3, 15. 16.). Auffallen kann es endlich, daß unter den Matth. 1, 13 ff. aufgeführten Nachkommen Serubabel's keiner von den 1 Chron. 3, 19 ff. erwähn-

---

a) Das τοὺς ἀδελφοὺς αὐτοῦ erklärt man am sichersten von den Oheimen Jojachin's, den leiblichen Brüdern seines Vaters Jojakim (1 Chron. 3, 15.), und deren etwaiger Nachkommenschaft, nach einem Sprachgebrauche, welcher auch sonst im A. T. vorkommt, z. B. von Abraham in Bezug auf seinen Neffen Lot 1 Mos. 13, 8. 14, 16. und von Jakob im Verhältnisse zu Laban 1 Mos. 29, 12. 15., und gerade von einem dieser Oheime, seinem königlichen Nachfolger Zedekia, in der alttestamentlichen Stelle 2 Chron. 36, 10., vgl. 2 Kön. 24, 17. Jerem. 37, 1., bereits sanctionirt war. Daß Jojachin leibliche Brüder gehabt habe, scheint mir auch nach der Erörterung von Ebrard, Wissenschaftliche Kritik der evangel. Geschichte, S. 201., sehr problematisch, da die Worte צִדְקִיָּהוּ בְנוֹ 1 Chron. 3, 16. wahrscheinlich einen aus dem Zusammenhange leicht erklärlichen spätern Zusatz bilden. Dagegen möchte ich nicht mit Kuinöl und Fritzsche unser καὶ τοὺς ἀδελφοὺς αὐτοῦ als unecht in Anspruch nehmen.

Digitized by Google

ten Namen ist. Dagegen ist es ganz unverfänglich, daß Serubabel Matth. 1, 12. Sohn Schealthiel's heißt, während er 1 Chron. 3, 19. als Sohn Phadaja's erscheint. Denn daß derselbe in irgend einem Sinne Sohn Schealthiel's gewesen oder genannt ist, erhellt auch aus des Zeitgenossen, des Propheten Haggai, Schrift 1, 1. 12. 14. 2, 3., ferner aus Esr. 3, 2. 8. 5, 2. Nehem. 12, 1. Woher nun jene Unregelmäßigkeiten und Abweichungen vom alttestamentlichen Texte? Unbekanntschaft mit demselben kann bei einem Evangelisten wie Matthäus, bei welchem eine häufige Benutzung des A. T. geradezu charakteristisch ist, unmöglich der Grund seyn. Also etwa Leichtfertigkeit? Das ist ebenfalls höchst unwahrscheinlich. Indeß, um diesen Verdacht völlig zu zerstreuen, hat zum Glücke der Verfasser am Schlusse seiner Genealogie (V. 17.) *selber* den Grund angedeutet. Indem er die erwähnten Geschlechter hier summirt, sagt er: Alle Geschlechter, also von Abraham bis David, sind 14 Geschlechter, und von David bis zur Wegführung nach Babel 14 Geschlechter, und von der Wegführung nach Babel bis zum Christ 14 Geschlechter. So viel erhellt zunächst, daß ihm Alles darauf ankam, daß in den genannten drei Zeiträumen *gerade* 14 Geschlechter, nicht mehr und nicht weniger, erwähnt würden. Indeß hat man darüber gestritten, wie die 14 Geschlechter gezählt seyn möchten. Von Abraham incl. bis David incl. sind nämlich 14 Geschlechter, von David excl. bis Jojachin incl. sind wieder 14 Geschlechter, von Jojachin excl. endlich bis Jesus incl. sind aber nur 13 Geschlechter. Unser Verfasser muß daher anders gezählt haben; denn daß er, welcher sich die Mühe genommen hat, die 14 Geschlechter für die drei Zeiträume zuerst herauszuzählen, sich nicht bloß *verzählt* habe, liegt auf der flachen Hand. Ich übergehe die Auskunft, zwischen Josia und Jojachin (V. 11.) den Jojakim einzu-

Digitized by Google

schieben, welche bereits in mehreren späteren codd. a) sich findet und in der jüngsten Zeit noch von Rinck, die angefochtenen Erzählungen in dem Leben Jesu, S. 22., gebilligt ist. Eben so wenig befriedigt die Meinung von Ebrard, welcher das vierzehnte Geschlecht der dritten Reihe dadurch zu gewinnen sucht, daß er die Matth. 1, 16. erwähnte Maria als besondere γενεὰ in Rechnung bringt. Denn es ist aus dem Zusammenhange deutlich, daß Maria hier nur erwähnt wird, um anzuzeigen, daß Jesus der Natur nach der Sohn der Maria, nicht auch Joseph's sey; und wie kann man Vater und Mutter als zwei verschiedene γενεαὶ in Anschlag bringen! Der Genealogist muß aber so gerechnet haben, daß er wenigstens das eine b) Schlußglied, und zwar der ersten oder der zweiten Reihe, also David oder Jojachin, doppelt zählte, um seine 3 × 14 Geschlechter herauszubringen. Jene erstere Ansicht dürfen wir fast als die jetzt herrschende bezeichnen, bei welcher Annahme die zweite Reihe durch Josia geschlossen und die dritte mit Jojachin eröffnet wird. Man pflegt dafür die doppelte Erwähnung David's (V. 17.) anzuführen, Fritzsche, de Wette u. A. Nur sieht man nicht ein, wie aus diesem Verse so etwas mit Grund geschlossen werden kann. Denn einerseits wurde

---

a) Sie lesen: Ἰωσίας δὲ ἐγέννησε τὸν Ἰωακεὶμ· Ἰωακεὶμ δὲ ἐγέννησε τὸν Ἰεχονίαν κτλ.

b) Olshausen, Meyer u. A. zählen beide Schlußglieder doppelt und erhalten somit folgende Theilung des Stammbaums: von Abraham bis David incl. 14 Geschlechter, von David incl. bis Josia incl. 14 Geschlechter, von Josia incl. bis Joseph incl. 14 Geschlechter. Eine vierte und neue Reihe beginnt dann mit dem allein stehenden Jesus. Allein diese Theilung ist schon deßwegen unhaltbar, weil das ἕως (V. 17.) das von ihm eingeführte Glied stets mit einschließt, Christus mithin als für sich zu betrachtendes Glied ausgeschlossen wird.

Digitized by Google

die doppelte Erwähnung David's (ἕως Δαυὶδ — ἀπὸ Δαυὶδ) durch den auszudrückenden Gedanken auch so nothwendig gefordert, andererseits ist hier die μετοικεσία Βαβυλῶνος, aus demselben Grunde, ebenfalls doppelt erwähnt. Wir stimmen vielmehr ganz Strauß bei, welcher eine doppelte Zählung Jojachin's, zuerst am Schlusse der zweiten und dann am Anfange der dritten Reihe, behauptet. Diese Rechnung läßt sich eben aus V. 17. beweisen. Nach diesem Verse schließt die zweite Reihe mit der μετοικεσία, da das ἕως in demselben der Gleichmäßigkeit wegen stets inclusive zu fassen ist. Für diese Fassung dieses ἕως streitet übrigens auch das μετὰ τὴν μετοικεσίαν Βαβυλῶνος, „nach der Wegführung gen Babel" (V. 12.) ausdrücklich. Ist nun die μετοικεσία als integrirendes Glied der zweiten Reihe und zwar als Schlußglied derselben zu betrachten, so muß natürlich auch der die μετοικεσία hier repräsentirende Jojachin als integrirendes und zwar als letztes Glied derselben angesehen werden. Welches Glied aber auch doppelt zu zählen ist, David oder Jojachin, das ἀπό V. 17. ist zweimal incl. gemeint, vor Ἀβραάμ und entweder vor Δαυὶδ oder vor τῆς μετοικεσίας Βαβυλῶνος, und nur einmal excl., letzteres, weil sonst in der mit diesem exclusiven ἀπό beginnenden Reihe mehr als 14 γενεαὶ herausgekommen seyn würden. Endlich erhellt, worauf für unsere Untersuchung ein besonderer Nachdruck zu legen ist, daß es für den historischen Gehalt unsers Geschlechtsregisters ganz gleichgültig ist, welches Glied wir vom Genealogisten doppelt gezählt erachten.

Weiter fragt sich, warum der Genealogist für seine drei Reihen, in welche er den Stammbaum Jesu zerfallen ließ, jedesmal 14 γενεαὶ gesucht habe. Den Grund kann man finden und hat man gefunden: a) in der Zahl vierzehn selber, oder b) in deren Zusammensetzung aus 2 × 7,

Digitized by Google

oder c) in der aus der Multiplication von 3 × 14 entstehenden Zahl zweiundvierzig, oder d) darin, daß sich dieselbe Zahl (14) gerade dreimal wiederholt, oder endlich e) darin, daß sich dieselbe Zahl in gewissen, durch andere Gründe bestimmten Reihen überhaupt wiederholt. ad a) Die an sich nicht weiter bedeutsame Zahl 14 soll gewählt seyn, weil der hebräische Name für David (דוד) nach seinem Buchstabenwerthe 14 bedeutet. Wir würden dann die von den Rabbinen nicht selten angewendete Spielerei der Gematrie vor uns haben; hier sehr versteckt und dazu bei unserem Evangelisten unerweislich. ad b) Gegen den Text, welcher nicht von 2 × 7, sondern von 14 spricht. ad c) Origenes fand nach seiner allegorischen Auslegungsmethode in den 3 × 14 γενεαῖς, in welchen Christus gekommen sey, eine Anspielung auf die 42 Lagerstätten, mittelst derer das aus Aegypten auswandernde Volk in das Land der Verheißung gelangte. Der Text spricht aber weder von Lagerstätten, noch von der Zahl 42, sondern von 3 × 14. ad d) Die Zahl drei ist allerdings eine heilige Zahl, indeß fragt sich, ob sie in unserem Falle nicht aus besonderen, in der Sache selber liegenden Gründen gewählt sey. Dieß ist aber e) in der That der Fall. An der Geschichte des davidischen Stammes sollte nämlich zugleich die Periodik der ganzen israelitischen Geschichte, welche so häufig und selbst im letzten Grunde mit jener eins ist, gegeben werden. So entstand fast aus einer innern Nothwendigkeit die Dreitheilung derselben, welche V. 17. ausdrücklich ausgesprochen wird: erste Periode von Abraham bis zu dem Könige David, zweite Periode von David bis zum babylonischen Exile, dritte und Schlußperiode vom babylonischen Exile bis zu dem Messias Jesus. Die beiden Epochenpunkte innerhalb der Geschichte von Abraham bis Jesus sind also die Zeit der königlichen Herrschaft David's, d. i.

Digitized by Google

die Blüthe des israelitischen Königthums überhaupt, und dann das babylonische Exil. Im Interesse der in dieser Periodik liegenden Idee wird V. 17. statt der Person Jojachin's die μετοικεσία Βαβυλῶνος, die darum auch innerhalb des Stammbaums (V. 11. und 12.) erwähnt ist, gesetzt, und aus demselben Grunde wird V. 6. allein David mit dem Beinamen ὁ βασιλεύς geehrt. Es läßt sich in der That kaum eine sachgemäßere und tiefer geschöpfte Periodik der israelitischen Geschichte ausfindig machen. Die innere Congruenz a) und Zusammengehörigkeit jener drei Perioden soll aber nach der den äußern, auch den chronologischen Parallelismus liebenden Manier der Hebräer durch das Mittel der gleichen γενεαί, in welchen jene Perioden ablaufen, angedeutet werden. Da aber die Wirklichkeit zwar im Allgemeinen, aber nicht vollkommen entsprach, so mußte die Kunst hier hinzutreten. Diejenige Periode, welche die wenigsten γενεαί umfaßte, wurde natürlich zum Grunde gelegt, weil, wenn eine mit den meisten γενεαί zum Grunde gelegt wäre, zu den übrigen Perioden, um die gleiche Zahl herauszubringen, dem Stammbaum ursprünglich fremde γενεαί hätten hinzugefügt werden müssen. Eine solche Periode war die Periode von Abraham bis David, welche sich auch als erste zunächst empfahl. Da diese schon nach dem A. T. gerade 14 γενεαί umfaßte, so war als Grundzahl die Zahl 14 sofort gegeben. Da aber die beiden übrigen in der Wirklichkeit mehr als 14 γενεαί enthielten, so mußten bei ihnen einzelne Glieder ausgelassen werden. So erklärt es sich sehr einfach, warum in der Periode von David bis zum babylonischen Exil im Ver-

a) Nach Meyer, Fritzsche u. A. ist durch die gleiche Zahl der wiederkehrenden γενεαί nur eine größere Behaltbarkeit des Stammbaums erstrebt.

Digitized by Google

hältnisse zu den Nachrichten des A. T. die vier Glieder a) Ahasja, Joas, Amazia, Jojakim übergangen sind. Es ist das nicht Unkenntniß oder Nachlässigkeit, sondern Absicht und mit Bewußtseyn vollzogene Kunst. Aus demselben Grunde, einer Abbreviatur des Stammbaums, erklärt sich auch wohl am einfachsten, warum unter den Matth. 1, 13 ff. aufgeführten Nachkommen Serubabels keiner von den 1 Chron. 3, 19 ff. erwähnten Namen vorkommt, da der in der Chronik a. a. O. angegebene Stammbaum Serubabel's ganz unvollständig ist, nur die Namen seiner unmittelbaren Söhne enthält und sein Geschlecht dann nur durch die Nachkommen eines derselben, Hananjas, fortführt. Indeß könnte man auch annehmen, daß der bei

a) Es kann gefragt werden, ob noch ein besonderer Grund dabei obwaltete, daß gerade diese vier Glieder ausgelassen wurden, etwa ihre Gottlosigkeit, wie Lightfoot, Ebrard u. A. behaupten, oder ob ihre Auslassung mehr zufällig war, da doch irgend welche vier Glieder in dieser Reihe übergangen werden mußten. Wenn aber von mehreren Seiten (de Wette, Fritzsche, Strauß) behauptet ist, daß der Genealogist die drei Glieder Ahasja, Joas und Amazia ausgelassen habe, weil er den von den LXX. Ὀχοζίας genannten Ahasja mit dem fast gleichlautenden Ὀζίας aus Versehen identificirt habe, so ist diese Voraussetzung weder an sich wahrscheinlich, noch wird sie bei der sonst zugegebenen Annahme nothwendig, daß derselbe gerade 14 Glieder herausbringen wollte. Eine der unsrigen analoge künstliche Genealogie wird von Schöttgen aus Synopsis Sohar p. 132 n. 18. angeführt: Ab Abrahamo usque ad Salomonem XV sunt generationes; atque tunc luna fuit in plenilunio. A Salomone usque ad Zedekiam iterum sunt XV generationes, et tunc luna defecit, et Zedekiae effossi sunt oculi. Man beachte hier die zweimal sich wiederholenden 15 Generationen. Mehreres über künstliche Genealogien bei den Hebräern s. bei Lightfoot z. u. St.; der Exeget wird aber jeder Zeit bei Beurtheilung alter Genealogien nicht von der Gegenwart und ihren genealogischen Ansprüchen, sondern von dem Bedürfniß und der Sitte des Volks und der Zeit, denen die zu erklärenden Genealogien angehören, ausgehen müssen.

Digitized by Google

Matthäus als Sohn Serubabel's angeführte Abiud nur ein anderer Name für einen der in der Chronik erwähnten Söhne desselben außer Hananja sey. Nach Vergleichung unserer Stammtafel bei Matthäus mit den alttestamentlichen Nachrichten müssen wir daher schließen, daß die wenigen abweichenden Angaben des Genealogisten sich aus einer bei den Juden jener Zeit beliebten genealogischen Sitte einfach erklären, daß seine Bearbeitung derselben im Uebrigen aber eine tiefe, durchaus sachgemäße Geschichtsanschauung und ausreichende Geschichtskenntniß verrathe. Ueber die Zuverlässigkeit der genealogischen Glieder nach Serubabel können wir aber überhaupt nicht mehr mit Hülfe des A. T., welches über diese ganz schweigt, oder anderweitig außerhalb der Evangelien aufbewahrter Nachrichten urtheilen.

Wir gehen jetzt zur Betrachtung des Stammbaums Jesu bei dem Evangelisten Lukas (3, 23—38.) über, um diesen ebenfalls zunächst für sich zu erklären. Die alttestamentliche Parallele reicht hier von Adam bis zu Nathan, dem Sohne David's (V. 31—38.). Denn bei Lukas wird nicht durch Salomo, sondern durch Nathan das Geschlecht Jesu von David abgeleitet. Die Glieder von Adam bis Abraham harmoniren vollkommen mit 1 Mos. 5. 11, 10 ff.; der *Καϊνὰν* (V. 36.) ist, wie wir gesehen haben, aus den LXX. hinzugefügt. Die Glieder von Abraham bis David sind dieselben wie bei Matthäus. Daß David einen Sohn mit Namen Nathan gehabt hat, erhellt aus 2 Sam. 5, 14. 1 Chron. 3, 5. 15, 4. Die spätern Glieder des nathanischen Hauses sind uns aus dem A. T. nicht weiter bekannt, aber das sehen wir wenigstens aus Zach. 12, 10—12., daß dasselbe auch noch in späterer Zeit in Blüthe und Ansehen gestanden haben muß. Von entscheidender Wichtigkeit ist endlich, wie der Eingangssatz des Stammbaums (V. 23.) gelesen und verbunden wird.

Digitized by Google

Wie die Worte bis ὤν a) auch erklärt werden mögen, so viel steht wohl fest, daß ὢν υἱὸς κ. τ. λ. ein näherer Bestimmungssatz zu dem Hauptsatze: ἦν ὡσεὶ ἐτῶν τριάκοντα, ist. Welches ist aber die richtige Lesart? die des textus recept.: ὤν, ὡς ἐνομίζετο, υἱὸς Ἰωσὴφ τοῦ Ἡλὶ κ. τ. λ., welchem cod. A. seine Zustimmung gibt, oder ὢν υἱός, ὡς ἐνομίζετο, τοῦ Ἰωσήφ, τοῦ Ἡλὶ κ. τ. λ., welches cod. B. mit mehrern andern codd. (s. Schulz und Lachmann b); bietet? Der Unterschied beider Lesarten besteht einerseits in der Stellung des ὡς ἐνομίζετο vor oder hinter υἱός und andererseits in der Setzung oder Auslassung des Artikels τοῦ vor Ἰωσήφ. Wir ziehen die Lesart des cod. B. unbedingt vor. Der die äußern Auctoritäten abwägende Kritiker Lachmann ist uns hierin in seiner neuesten, größern Ausgabe bereits voraufgegangen, während er in seiner kleinern noch die Lesart des text. recept. festgehalten hat. Nur müssen wir es als Inconsequenz bezeichnen, daß er den mit seiner Lesart äußerlich und innerlich zusammenhängenden Artikel c) τοῦ vor Ἰωσήφ nicht mit aufgenommen hat. Es ist noch zu bemerken, daß derselbe cod. B., dem wir hier folgen, auch die vorhergehenden Worte (V. 23.) richtig liest, indem er ἀρχό-

---

a) Vgl. meine Synopse, S. 123 ff. Hier vertheidige ich die Lesart: Καὶ αὐτὸς ἦν, ὁ Ἰησοῦς ἀρχόμενος, ὡσεὶ ἐτῶν τριάκοντα, und zwar in dem Sinne: Und er war, nämlich Jesus im Anfange oder anfangs, ungefähr 30 Jahre alt.

b) Die Lesart einzelner codd.: ὡς ἐνομίζετο εἶναι υἱὸς Ἰωσήφ ist jedenfalls bloße Correctur.

c) Zu den von Dav. Schulz angeführten Auctoritäten für unsere Lesart ist unter andern auch Julius Africanus bei Euseb. h. e. 1, 7. hinzuzufügen. Letzterer citirt die Stelle des Lukas wörtlich so: ὁ δὲ Λουκᾶς ἀνάπαλιν· ὃς ἦν (= ὤν) υἱός, ὡς ἐνομίζετο (καὶ γὰρ καὶ τοῦτο προστίθησι), τοῦ Ἰωσήφ, τοῦ Ἡλὶ κτλ. Er las also ebenfalls den Artikel τοῦ vor Ἰωσήφ.

Digitized by Google

μενος vor ὡσεὶ ἐτῶν τριάκοντα stellt (vgl. S. 17. Not. 2.). Dafür, daß der Artikel vor Ἰωσήφ zu setzen sey, läßt sich indeß schon jetzt auch folgender innere Grund anführen. Wenn der Artikel vor Ἰωσήφ fehlt, so kann das folgende τοῦ natürlich nur als nähere Bestimmung des unmittelbar vorhergehenden Ἰωσήφ gedacht werden und so fort durch alle Glieder des Stammbaums, so daß das τοῦ vor θεοῦ (V. 38.) ebenfalls nur nähere Bestimmung von Ἀδάμ seyn kann. Nun aber muß ich sehr bezweifeln, daß je ein Monotheist Ἀδὰμ ὁ θεοῦ gesagt hat, in dem specifischen Sinne: Adam, dessen Daseyn unmittelbar von Gott gesetzt, der von Gott geschaffen ist. Daß das Nomen, welches im Genitiv steht, kein Mensch, sondern Gott ist, verursacht diese Schwierigkeit. Sollte wenigstens jener Gedanke für sich ausgedrückt werden, so würde gewiß Jeder die ausdrückliche Hinzufügung von υἱός oder eines ähnlichen Wortes erwarten. Es würde Jeder z. B. den Ausdruck: ὁ Ἰησοῦς ἦν τοῦ θεοῦ, erklären: Jesus stand mit Gott in der engsten Verbindung, und nicht: Jesus stammte von Gott ab. Freilich wird die angegebene Bedeutung des τοῦ θεοῦ a. u. St. erleichtert, weil es hier innerhalb eines Stammbaums steht. Doch daß der Ausdruck auch so ungelenk und hart genug bleibt, wird kein Unbefangener in Abrede stellen wollen. Es fragt sich nur, ob eine andere, leichtere Construction möglich ist. Das ist nun wirklich der Fall, wenn wir die wenigstens eben so gut bezeugte Lesart τοῦ Ἰωσήφ als echt voraussetzen. Denn dann werden wir sämmtliche Genitive von τοῦ Ἰωσήφ an einander coordinirt und von υἱός abhängig denken können: „indem er ein Sohn a)

a) Der allgemeine Sinn von υἱός = Nachkomme ist aus dem A. und N. T. bekannt genug; doch vgl. man z. B. die Ausdrücke υἱὸς Δαυίδ, υἱὸς Ἀβραάμ, welche doch unmöglich von einer unmittelbaren Sohnschaft gedeutet werden können.

Digitized by Google

(Nachkomme) war Joseph's, Eli's ..... Adam's, Gottes." Wenn aber zu dem Ausdrucke τοῦ θεοῦ aus dem Vorhergehenden υἱός ergänzt werden kann, so ist in der That aller Anstoß verschwunden. — Die bisher nicht genug gewürdigte Wichtigkeit unserer Lesarten bei Entscheidung unserer genealogischen Frage werden wir weiter sehen, wenn wir nun endlich die für sich betrachteten beiden Stammbäume mit einander vergleichen.

Bei Vergleichung der beiden Stammbäume springt zunächst in die Augen, daß der Stammbaum Jesu bei Matthäus nur bis Abraham, der bei Lukas aber bis Adam und selbst bis Gott fortgeführt ist. Ueber die Absicht dieses seines Stammbaums spricht sich Matthäus (1, 1.) selber aus. Er will in demselben nachweisen, daß Jesus Christus der Sohn David's, der Sohn Abraham's, d. h. daß Christus rücksichtlich seiner Abstammung gemäß der alttestamentlichen Weissagung der Messias, und zwar zunächst für die Nachkommen Abraham's oder die Juden sey. In dieser Gestalt der Stammtafel spiegelt sich die auch aus andern Merkmalen resultirende Abfassung seines Evangeliums für Judenchristen wider. Wenn dagegen Lukas beweist, daß Jesus der Sohn David's, der Sohn Adam's oder des Menschen, von dem alle andern abstammen, und schließlich Gottes sey, so will er darauf hindeuten, daß Jesus rücksichtlich seiner Abstammung der Messias sey, und zwar für alle Adamskinder nach einem von Gott selber in der Schöpfung dieses Adam gesetzten Rathe. Lukas predigt den Satz des Heidenapostels Paulus (1 Tim. 2, 4.): Gott will, daß alle Menschen gerettet werden und zur Erkenntniß der Wahrheit kommen. Aus seiner Stammtafel leuchtet die universalistische Betrachtungsweise seines Evangeliums hervor. Wir sehen an diesem Stücke also, daß die Gestalt der beiden Stammtafeln mit dem ganzen Geiste der Evangelien, in welchen sie sich befinden, aufs innigste verwachsen ist.

Digitized by Google

Ein anderer Unterschied ist der, daß der Stammbaum bei Matthäus künstlich in drei Perioden mit je 14 γενεαῖς getheilt ist, während der bei Lukas eine fortlaufende Reihe von Gliedern ohne eine solche Eintheilung aufweist. Auch diese Besonderheit des Matthäus dürfte mehr im jüdischen als im griechischen Geschmacke seyn. Indeß hat man auch bei Lukas ein analoges Zahlenverhältniß zu entdecken gemeint. Zählt man nämlich die von ihm erwähnten Glieder von Jesus incl. bis Gott incl., so erhält man 77, d. h., wie man betont a), gerade siebenmal eilf Glieder. Doch dürfen wir, gewiß mit ungleich größerm Rechte, diese Zahl für zufällig ansehen. Denn abgesehen davon, daß Gott schwerlich mit den übrigen Gliedern auf ganz gleicher Linie gedacht ist, so ist die Zahl 77 in ihrer Ganzheit keineswegs eine bedeutsame Zahl, und daß sie an unserer Stelle in eilf einzelne Hebdomaden zerlegt sey, davon ist in der Anlage des Stammbaums weder eine

a) So auch Ströbel: „Ein Beitrag zum schriftmäßigen Verständnisse des Geschlechtsregisters Jesu", in der Zeitschrift für die gesammte lutherische Theologie von D. Rudelbach und D. Guerike. 1840. Hft. 3. S. 5 ff. Auf jene Voraussetzung des Dominirens der Siebenzahl basirt er sogar seine ganze, ihm eigenthümliche, leider müssen wir hinzusetzen, im höchsten Grade unglückliche Deutung, daß Lukas im Interesse der Siebenzahl die seinem Stammbaum ursprünglich fremden 5 Glieder: Gott, Kainan (V. 36.), Schealthiel, Serubabel, Joseph, von denen die drei letzten aus dem Stammbaume bei Matthäus entlehnt seyen, eingeschoben habe. Dieselben seyen, da sie in keiner Weise in das zu beschreibende Geschlecht hineingehört hätten, „der Form nach" oder „dem Namen nach" hinzugefügt, Wendungen, bei denen man sich in der That nichts denken kann und deren Zulässigkeit durch den Text selber widerlegt wird. Einen Stammbaum abkürzen und ihn durch falsche Glieder completiren, sind doch ganz verschiedene Dinge; jenes läßt sich bei den Hebräern mit vielen Beispielen belegen, während dieses bei wirklicher Kenntniß unerhört und seiner Natur nach undenkbar ist.

Digitized by Google

directe noch indirecte Spur gegeben. Man wäre schwerlich je auf diese Ansicht gekommen, wenn nicht die stete Vergleichung des Stammbaums bei Lukas mit dem bei Matthäus, mit welchem indeß wenigstens die Siebenzahl ebenfalls nichts zu schaffen hat, die Veranlassung dazu gegeben hätte. Bis so weit macht die Vergleichung beider Stammbäume in der That keine Schwierigkeit. Die aus derselben hervorgehende Schwierigkeit besteht vielmehr lediglich darin, daß die beiden Stammtafeln nur bis David wörtlich stimmen, von da aber bis auf Joseph und Jesus herab ganz aus einander zu gehen scheinen, indem das Geschlecht Jesu bei Matthäus durch Salomo und dessen Nachkommenschaft, bei Lukas durch Nathan und dessen Nachkommen und somit durch ganz verschieden lautende Namen fortgeleitet wird. Wie kann der Stammbaum desselben Individuums Jesus von David ab so differiren und dennoch beide Male historisch seyn? Dieß ist das eigentliche Problem der harmonistischen Betrachtung unserer Stammtafeln, dessen reine Lösung von uns im Vorhergehenden, wie wir hoffen, bereits vorbereitet, aber durch ungehörige Einwirkung anderer, in einem frühern Zusammenhange zu besprechender Fragen sonst nicht selten gestört, erschwert oder gar verhindert worden ist.

Da bei Matthäus wegen Matth. 1, 16. augenscheinlich der Stammbaum Joseph's mitgetheilt und nur noch darüber eine Entscheidung zu geben ist, ob auch bei Lukas der Stammbaum Joseph's oder der der Maria angetroffen wird — denn entweder durch Joseph, den Vater, oder durch Maria, die Mutter, muß der Stammbaum Jesu fortgeführt seyn — so sind bei Lösung jenes Problems nur folgende zwei Fälle möglich: erstens, wie bei Matthäus, so findet sich auch bei Lukas der Stammbaum Joseph's; zweitens, während bei Matthäus der

Digitized by Google

Stammbaum Joseph's angetroffen wird, haben wir bei Lukas den Stammbaum der Maria. Beide Möglichkeiten sind nun auch in der Wirklichkeit aufgestellt worden. Wir betrachten zunächst den ersten Fall, wonach wir zwei Stammbäume Joseph's vor uns haben, zumal dieser Fall seit der Zeit des Julius Africanus bis auf die jüngste Zeit fast traditionell geworden ist.

Um der urkundlichen Veranschaulichung des Problems willen, stellen wir die bei Matthäus und Lukas von David ab erwähnten Glieder im Folgenden in einer Tafel zusammen.

Matthäus.	Lukas.
1) Salomo.	1) Nathan.
2) Rehabeam.	2) Mattatha.
3) Abia.	3) Mainan.
4) Asa.	4) Melea.
5) Josaphat.	5) Eljakim.
6) Joram.	6) Jonan.
7) Usia.	7) Joseph.
8) Jotham.	8) Juda.
9) Ahas.	9) Simon.
10) Hiskia.	10) Levi.
11) Manasse.	11) Matthat.
12) Amon.	12) Jorim.
13) Josia.	13) Elieser.
14) Jojachin.	14) Jose.
(Babyl. Exil).	15) Er.
1) Jojachin.	16) Elmodam.
2) Schealthiel.	17) Kosam.
3) Serubabel.	18) Addi.
4) Abiud.	19) Melchi.
5) Eljakim.	20) Neri.
6) Asor.	21) Schealthiel.

Digitized by Google

Matthäus.	Lukas.
7) Zadok.	22) Serubabel.
8) Achim.	23) Resa.
9) Eljud.	24) Johannes.
10) Eleasar.	25) Juda.
11) Matthan.	26) Joseph.
12) Jakob.	27) Simei.
13) Joseph.	28) Mattathias.
14) Jesus.	29) Maath.
	30) Naggai.
	31) Esli.
	32) Nahum.
	33) Amos.
	34) Mattathias.
	35) Joseph.
	36) Jannai.
	37) Melchi.
	38) Levi.
	39) Matthat.
	40) Eli.
	41) Joseph (ὡς ἐνομίζετο).
	42) Jesus.

Da nach der zuerst zu untersuchenden Voraussetzung sowohl von Matthäus als von Lukas der Stammbaum Joseph's dargeboten wird, so wäre zu erklären, wie Joseph nach Matthäus von einem andern Vater (Jakob) und so fort bis David oder Serubabel hin von andern Vorfahren abstammen konnte als nach Lukas, bei welchem Joseph's Vater Eli heißen würde u. s. w. Weiter wäre zu untersuchen, ob die in beiden Stammbäumen erwähnten Personen Schealthiel und Serubabel, wie mehrfach behauptet ist, identisch seyen oder nicht, und, wenn das der Fall seyn sollte, wie es gekommen sey, daß auch ihre

Digitized by Google

Vorfahren bis auf David hin ganz verschieden lauten. Wir wollen den zuerst genannten, wichtigsten Punkt zunächst beleuchten.

Unter der erwähnten Voraussetzung, daß beide Male der Stammbaum Joseph's angeführt werde, war eine zwiefache Art, die Schwierigkeit zu lösen, gegeben. Man nahm seine Zuflucht zu der Hypothese einer Leviratsehe oder zu der der Adoption. Schon Julius Africanus huldigt jener Hypothese bei Eusebius (h. e. 1, 7.). Er nimmt an, daß Eli, dessen Bruder der bei Matthäus erwähnte Jakob gewesen sey, heirathete und starb, ohne Kinder zu erhalten, daß daher dieser sein Bruder Jakob nach dem Leviratsrechte seine hinterlassene Wittwe heirathete, um mit ihr seinen Samen fortzupflanzen (5 Mos. 25, 5—10.). Aus dieser Ehe sey Joseph, der Pflegevater Jesu, entsprungen, welcher dem Gesetze nach ein Sohn Eli's, der Natur nach ein Sohn Jakob's war. Lukas habe daher den gesetzlichen, Matthäus den natürlichen Stammbaum Joseph's mitgetheilt. Man hat auch umgekehrt behauptet, was rücksichtlich der allgemeinen Schwierigkeiten, welche die Hypothese drücken, auf eins herauskommt, daß Matthäus den gesetzlichen und Lukas den natürlichen Stammbaum Joseph's hat, also nicht Jakob, sondern Eli der levir ist. Indeß wenn Jakob und Eli leibliche Brüder oder Vettern gewesen wären, so hätte ihr Stammbaum schon früher zusammenlaufen müssen. Es wurde also, schon von Africanus, die Vermuthung zu Hülfe genommen, daß beide nur Stiefbrüder, und zwar von mütterlicher Seite waren, so daß ihre Väter ganz verschiedenen Familien angehören konnten. In dieser Gestalt ist die ganze Hypothese schon so höchst complicirt, daß sie nur wenig wahrscheinlich erscheint. Indeß steht nicht einmal fest, daß der Stiefbruder, und zwar, was mir nach dem Geiste des Gesetzes gerade sehr zweifelhaft dünkt, der Stiefbruder

Digitized by Google

von mütterlicher Seite zur Leviratsehe verpflichtet war. Stände dieß aber auch fest, so würde der Sohn dieser Leviratsehe (nach 1 Mos. 25, 6.) nur in dem gesetzlichen Stammbaum aufgeführt seyn können. Um zu erklären, wie er auch in den natürlichen Stammbaum aufgenommen werden konnte, würden wir schließlich noch annehmen müssen, daß der Genealogist, welcher letztern bietet, entweder von jener Leviratsehe selber nichts gewußt oder ihre gesetzliche Bedeutung absichtlich ignorirt habe. Bei weitem einfacher ist die Hypothese der Adoption. Ward Joseph, sey's von Jakob oder von Eli, adoptirt, so konnte sein natürlicher und sein gesetzlicher Stammbaum sehr wohl ganz verschieden ausfallen, und nur das würde wieder Schwierigkeiten machen, daß Joseph in beide Stammbäume aufgenommen wurde. In Ermangelung einer bessern Erklärung würden wir uns daher, wenn wir dennoch von der Geschichtlichkeit unserer Stammbäume aus überwiegenden Gründen überzeugt wären, an diese Hypothese zu halten haben. —

Wir wenden uns jetzt zu denen, welche behaupten, daß bei Lukas gar nicht der Stammbaum Joseph's, sondern der der Maria angegeben sey. Das leuchtet sofort ein, daß bei dieser, gegenwärtig nicht selten vertretenen Annahme ohne irgend eine Hypothese aller Widerspruch zwischen Matthäus und Lukas mit einem Schlage aufgehoben ist; denn der Stammbaum Jesu durch Joseph muß ja in der That ein anderer gewesen seyn, als sein Stammbaum durch die Maria. Es handelt sich also nur darum, ob der Text bei Lukas diese Annahme auch erlaubt oder gar gebietet.

In der Regel sagt man, das τοῦ vor Ἡλί sey in dem Sinne von Schwiegersohn zu fassen: Jesus war ein Sohn, wie man meinte, Joseph's, der ein Schwiegersohn war von Eli, der ein Sohn war von Matthat,

Digitized by Google

der ein Sohn war von Levi u. s. w. Dann wäre Eli wirklich der Vater der Maria und bei Lukas würde der Stammbaum der letztern angegeben seyn. Nun hat eine schärfere Grammatik längst eingesehen, daß der Artikel mit dem Genitiv eines Eigennamens, welcher zu einem andern Eigennamen hinzugefügt wird, nicht, wie die frühere, empirische Grammatik wollte, durch die Ergänzung des Ausdrucks *υἱός* u. dgl. vervollständigt werden müsse, daß in diesem Falle nichts zu ergänzen sey, sondern Alles in dem Begriffe des mit dem Artikel hinzugefügten Genitivs liege, die Formel aber eine innere Beziehung und Zusammengehörigkeit beider Personen bezeichne, welche engerer oder weiterer Natur seyn kann, und daher sogar das Verhältniß eines Freundes, z. B. in dem bekannten Eusebius Pamphili, in der Regel aber das nächste Verhältniß der Zugehörigkeit oder das Sohnes- und Kindesverhältniß ausdrückt. Es kann daher nicht bezweifelt werden, daß das *τοῦ Ἡλί* an sich auch das Verhältniß eines Schwiegersohns bezeichnen könnte. Doch während diese Auffassung des Ausdrucks schon überhaupt nicht nahe liegt, wird sie durch den unmittelbaren Zusammenhang absolut ausgeschlossen. Es ist unmöglich, daß in einer Stammtafel, in welcher ihrer Natur nach lauter wirkliche oder gesetzliche Vorfahren vorkommen müßten, das bloße Verhältniß der Affinität geltend gemacht seyn könnte, und im höchsten Grade unwahrscheinlich, daß das *τοῦ* über 70 Male von dem eigentlichen Sohnesverhältnisse auszulegen wäre, während es das eine Mal von dem Verhältnisse eines Schwiegersohnes gebraucht seyn sollte. Bei der unmittelbaren Verbindung des *τοῦ* mit dem voraufstehenden *Ἰωσήφ* muß man, wenn dennoch der Stammbaum der Maria angegeben seyn soll, vielmehr zu einer Hypothese greifen, durch welche der Schwiegersohn Joseph zugleich der ge-

Digitized by Google

setzliche Sohn Eli's würde; denn dann würde auch dieses τοῦ so, wie im Folgenden, erklärt werden können. So entstand die von Epiphanius, Olshausen u. A. vertretene Hypothese, daß Maria eine sogenannte Erbtochter, d. i. ohne Bruder gewesen sey, deren Mann nach dem Gesetze 4 Mos. 36, 6. Nehem. 7, 63., vgl. Esr. 2, 61., aus demselben Geschlechte habe seyn und in ihr Geschlechtsregister habe eingetragen werden müssen. Eine sehr scharfsinnige Vermuthung; doch abgesehen davon, daß die Qualität der Maria als Erbtochter wenigstens nicht nachgewiesen werden kann und wir überhaupt nicht wissen, ob das Gesetz von der Erbtochter noch zur Zeit Jesu aufrecht erhalten wurde, so würde doch wieder auffallen, daß derselbe Joseph auch in dem Stammbaume des Matthäus vorkommt, zumal dieser Evangelist, wenn er darum wußte, jene jüdische Sitte gewiß am ersten beachtet haben würde. Doch zum Glück ist für uns diese ganze Hypothese überflüssig, da wir bereits (S. 382.) gesehen haben, daß das τοῦ vor Ἡλί keine nähere Bestimmung von Ἰωσήφ ist, sondern daß der Genitiv τοῦ Ἡλί unmittelbar von υἱός abhängt, also dem τοῦ Ἰωσήφ coordinirt ist.

Die Richtigkeit dieser Erklärung und zugleich die Nothwendigkeit, daß Lukas den Stammbaum der Maria gemeint habe, ergibt sich weiter, wenn wir jetzt auch das ὡς ἐνομίζετο genauer zu verstehen suchen. Daß dieser Beisatz schon nach den codd. hinter υἱός zu lesen sey, haben wir S. 381. gesehen. Vor υἱός würde er auch in der That keinen Sinn geben. Denn syntaktisch würde derselbe sich dann auf die ganze Stammtafel beziehen müssen und somit aussagen, daß diese nur nach der Meinung der Leute und irriger Weise auf Jesus bezogen werden könne. Einen Stammbaum, welchen man, wie

Digitized by Google

ausdrücklich hervorgehoben wird, nur irriger Weise für den rechten Stammbaum hielt, in demselben Zusammenhange als legitim auszugeben, wäre ein error in calculo, der seines Gleichen suchen würde. Man kann sich Beispiels halber dafür, daß solche Absurditäten den Evangelisten nicht fremd seyen, nicht auf die Genealogie bei Matthäus berufen, da auch hier der Stammbaum Joseph's aufgeführt und dennoch V. 16. hinzugefügt werde, daß Jesus nicht der Sohn Joseph's, sondern der Maria sey. Denn aus welchem Grunde hier der Stammbaum Joseph's gegeben werden konnte, wird unmittelbar darauf (Matth. 1, 24. 25.) erklärt, weil nämlich Joseph Jesum als seinen Sohn gesetzlich anerkannt hatte. Hätte dagegen Lukas ebenfalls den gesetzlichen Stammbaum Jesu angeben wollen, so würde er sich statt ὡς ἐνομίζετο, d. i. ut putabatur, existimabatur, nothwendig anders ausgedrückt haben, etwa: ὢν κατὰ νόμον υἱὸς Ἰωσὴφ κτλ. Müssen wir nun aber die Stellung des ὡς ἐνομίζετο vor υἱός auch aus inneren Gründen verwerfen und uns daher zu der andern, besonders gut bezeugten Lesart υἱὸς ὡς ἐνομίζετο wenden, so wird jeder unbefangene Leser theils aus dem eben erwähnten logischen Grunde, theils weil er aus den beiden ersten Kapiteln desselben Evangeliums Lucä erst gelernt hat, daß Jesus in der That nicht der Sohn Joseph's, sondern der Maria war, das ὡς ἐνομίζετο nur auf das eine und erste Glied der Stammtafel, τοῦ Ἰωσήφ, beziehen. Lukas will sagen: indem er (Jesus) ein Sohn war, wie man meinte, Joseph's (in der That aber Maria's), Eli's u. s. w. Er hätte statt ὡς ἐνομίζετο, τοῦ Ἰωσήφ auch τῆς Μαρίας setzen können, zog es jedoch vor, der verbreiteten Meinung, als ob Jesus der wirkliche Sohn Joseph's gewesen wäre, noch ausdrücklich entgegenzutreten. Mit dieser Construction des Verses hängt daher die Folge-

Digitized by Google

rung nothwendig zusammen, daß Lukas den Stammbaum der Maria bietet und Eli als Vater der Maria anzusehen ist. — Wir wollen diesen für unsere Frage entscheidenden Satz im Folgenden gegen etwaige Bedenken vertheidigen und durch einige andere Gründe stützen.

Von den vorgetragenen Bedenken ist eigentlich nur das eine noch nicht erörtert, daß man auf die weibliche Linie in jüdischen Genealogien keine Rücksicht genommen habe. Daß dieß gewöhnlich nicht der Fall war, ist richtig a). Aber daß das Geschlecht der Mutter nie und nirgends angeführt würde, ist schon falsch b). Eine nothwendige Ausnahme erhält diese Regel aber in unserem Falle, in welchem der, dessen Stammbaum angeführt werden sollte, Jesus, der Voraussetzung nach überhaupt keinen menschlichen Vater hatte. Daß davidische Abkunft und vaterlose Erzeugung übrigens sich nach des Lukas Meinung nicht widersprechen, erhellt aus seinem eigenen Evangelium (Luk. 1, 32., vergl. V. 35.).

Nach Zurückweisung dieses Bedenkens gehen wir zu den übrigen Gründen über, welche dafür sprechen, daß Lukas den Stammbaum der Maria geben wolle. 1) Sobald wir zwei verschiedene Stammbäume von einer und derselben Person antreffen, werden wir, wenn nicht von vorn herein ein entschiedener Verdacht ihrer Ungeschichtlichkeit vorliegt, gewiß zunächst auf die Vermuthung kommen, daß dieser Unterschied daraus zu erklären seyn möge,

---

a) Bava batra fol. 110. a: genus patris vocatur genus, genus matris non vocatur genus; vgl. Lightfoot zu Matth. 1, 16.

b) Bereschit R. 80: ego assurrexi ei, qui ipse de Iuda, ego vero de Beniamin; et ipse ex masculis Iuda, ego vero ex feminis. Namentlich vgl. noch des Zeitgenossen Josephus vita §. 1.: ὑπάρχω δὲ καὶ τοῦ βασιλικοῦ γένους ἀπὸ τῆς μητρός.

Digitized by Google

daß der eine der Stammbaum des Vaters, der andere der der Mutter sey. Da nun der Stammbaum bei Matthäus unbestreitbar der Stammbaum Joseph's als des gesetzlichen Vaters Jesu ist, so wird der bei Lukas wohl der seiner Mutter Maria seyn. 2) Als Sohn Joseph's war Jesus der Sohn David's de iure, als Sohn der Maria war er's secundum naturam. Also nicht bloß de iure, sondern auch secundum naturam gehörte Jesus zum Samen David's, auf welchen die Verheißung gelegt war. Selbst die zwischen diesen beiden an sich möglichen Genealogien Jesu von unsern Evangelisten getroffene Auswahl hängt indeß mit dem Geist und Charakter ihrer Evangelien aufs innigste zusammen. Matthäus hat, wie wir gesehen haben, nicht nur sonst seinen Stammbaum gemäß den Bedürfnissen seiner Leser in jüdischem Sinne bearbeitet, sondern thut dieß auch darin, daß er die davidische Abkunft Jesu aus dem Geschlechte des gesetzlichen Vaters beweist, weil das Geschlecht des Vaters in den jüdischen Stammbäumen am meisten beachtet wurde. Wie sich aber nicht nur im Mangel jener Merkmale, sondern ausdrücklich auch im Daseyn entgegengesetzter Kriterien die antijüdische Bestimmung der Stammtafel bei Lukas ausspricht, so auch darin, daß die Abstammung Jesu von David auf dem Wege der Natur durch dessen Mutter Maria dargethan wird. Hiermit hängt endlich die Erscheinung innerlich zusammen, daß der Vater Jesu, Joseph, in der Kindheitsgeschichte bei Lukas gegen Maria, seine Mutter, auffallend zurück- und dagegen bei Matthäus wieder mehr hervortritt. 3) Allen Spuren nach wird Maria bei Lukas, auch abgesehen von dessen Stammbaum, als dem Geschlechte David's angehörig bezeichnet. Indirect scheint dieß schon aus Luk. 2, 4. 5. zu folgen. Freilich Strauß gebraucht diese Stelle als stärkstes Argument gegen die davidische Abkunft der Maria. Er sagt

Digitized by Google

in der 2. Auflage des Lebens Jesu (I. Bd. S. 165.): „hauptsächlich aber die Wendung Luk. 2, 4: ἀνέβη δὲ καὶ Ἰωσὴφ — διὰ τὸ εἶναι αὐτὸν ἐξ οἴκου καὶ πατριᾶς Δαυΐδ, ἀπογράψασθαι σὺν Μαρίᾳ κτλ., wo so leicht statt αὐτὸν αὐτοὺς gesetzt werden konnte, wenn der Verfasser einen Gedanken an eine davidische Abkunft auch der Maria hatte, — entscheidet gegen die Möglichkeit, die davidische Genealogie gerade des dritten Evangelisten auf die Maria zu beziehen." Indeß begreift es sich, daß αὐτούς statt αὐτόν hier gar nicht gesetzt werden konnte. Die syntaktische Fügung bei Lukas mußte eine ganz andere seyn. Statt ἀνέβη δὲ καὶ Ἰωσὴφ hätte ἀνέβησαν δὲ καὶ Ἰωσὴφ καὶ Μαρία gesagt werden müssen. Während nun aus dem αὐτόν nichts folgt, glauben wir, die davidische Abstammung der Maria aus jenem Verse so ableiten zu können. Der damalige Census wurde nach den Geschlechtern gehalten, und in Bethlehem hatten sich bloß die Davididen zu stellen (Luk. 2, 4.). Da Maria nun nach Bethlehem ging und die Frau nach der Ordnung des peregrinischen Census selbständig a) zu erscheinen hatte, so wird sie eine Davididin gewesen seyn. Noch entscheidender ist aber Luk. 1, 27., vgl. 1, 69. Es fragt sich, wozu hier ἐξ οἴκου zu construiren sey, zu ἀνδρί, ᾧ ὄνομα Ἰωσήφ, oder zu dem vorhergehenden παρθένον. Strauß u. A. sprechen sich für die Beziehung auf ἀνδρί, ᾧ ὄνομα Ἰωσήφ, aus, weil dieses das näher stehende Nomen sey. Allein syntaktisch ist auch die Beziehung zu παρθένον möglich b), und dem Gedanken nach liegt sie in der That weit näher als jene. Nach

---

a) Vgl. meine Synopse, S. 108.

b) Bei dem Philologen Lachmann ist diese Verbindung bereits durch die gewählte Interpunction angedeutet: πρὸς παρθένον ἐμνηστευμένην ἀνδρί, ᾧ ὄνομα Ἰωσήφ, ἐξ οἴκου Δαυΐδ, καὶ τὸ ὄνομα τῆς παρθένου Μαριάμ.

Digitized by Google

dem Charakter der Kindheitsgeschichte bei Lukas mußte dem Verfasser derselben bei weitem mehr daran liegen, daß er über den Stamm der Hauptperson in derselben, der Maria, als daß er über den Joseph's berichtete. Dieß gilt dann insbesondere auch von dem Abschnitte der Verkündigung Mariä, welcher gerade durch jene Worte (Luk. 1, 26. 27.) eingeleitet wird. Und wie ließe es sich denken, daß der, welcher sogar das Geschlecht der Elisabeth bezeichnete (Luk. 1, 5.), das Geschlecht der Maria zu bezeichnen unterlassen haben sollte! — Erst ganz entscheidend dürfte aber Luk. 1, 32., vgl. V. 35., seyn. In dem zuerst genannten Verse wird David geradezu der Vater Jesu genannt; und doch soll an die Stelle des menschlichen Vaters Jesu nach V. 35. der unmittelbar göttliche Ursprung treten. Das läßt sich im Zusammenhange des Evangeliums Lucä doch in der That nicht anders reimen, als so, daß Jesus nach ihm mit dem davidischen Geschlechte durch seine Mutter Maria zusammenhing. 4) Auch die Tradition spricht im Allgemeinen für die davidische Abkunft der Maria. Dieß gibt selbst Strauß (I. Bd. S. 162.) zu: „Gewöhnlicher wurde jedoch bald (!) die Ansicht von einer davidischen Abstammung Maria's." Er führt dann die bekannten Stellen aus den Apokryphen, Protevang. Iacobi c. 1. und 10. und evang. de nativitate Mariae c. 1., an, nach welchen die als Eltern Jesu bezeichneten Personen Joachim und Anna aus davidischem Geschlechte gewesen seyn sollen, ferner Justin den Märtyrer (dialog. c. Tryph. 43. 100. der mauriner Ausgabe), nach welchem die Jungfrau aus dem Geschlechte David's, Jakob's, Isaak's und Abraham's stammte. Vorzugsweise aus einem mißverstandenen dogmatischen Interesse, um schon in der Abstammung Jesu seine hohepriesterliche und königliche Bedeutung wiederzufinden, bildete sich die Vorstellung aus, daß Jesus aus einer aus den Stäm-

Digitized by Google

men Juda und Levi gemischten Familie entsprossen sey (Testament. Simeon c. 71. und ö.), selbst noch von Neueren in Folge der nichts beweisenden Aussage Luk. 1, 36. vertreten, daß Maria eine Verwandte (συγγενής) der Elisabeth, der Aarons tochter (Luk. 1, 5.) gewesen sey. Dagegen behauptet auch die jüdische Tradition a), daß der bei Lukas erwähnte Eli der Vater der Maria gewesen sey. — Wir hoffen, völlig zureichend bewiesen zu haben, daß Lukas nicht den Stammbaum Joseph's, sondern den der Maria angebe, welche aber ebenfalls aus dem Geschlechte David's abgestammt habe. Dann ist es aber ganz in der Ordnung, daß die Stammbäume bei Matthäus und Lukas einerseits nicht identisch sind und andererseits doch noch vor David wieder zusammenlaufen.

Ein wenig anders stellt sich die Sache, wenn, wie behauptet ist, Schealthiel und Serubabel bei Matthäus dieselben Personen seyn sollten wie bei Lukas. Dann wäre noch zu erklären, wie die beiden Stammbäume gleich über ihnen auseinander gehen konnten, um dennoch in David wieder zusammenzulaufen. Für ihre Identität scheint namentlich auch das zu sprechen, daß der Schealthiel des Lukas ungefähr um gleich viele Glieder von David entfernt ist wie der Schealthiel des Matthäus; denn jener ist, von David ab gerechnet, das einundzwanzigste Glied, dieser das funfzehnte, also, wenn wir die vier absichtlich ausgelassenen Glieder mitrechnen, das neunzehnte. Das Problem, welches zu lösen ist, wäre also dieß, daß in zwei verschiedenen Stammbäumen etwa um dieselbe Zeit, und zwar um die Zeit des Exils, zwei Personen mit Namen Schealthiel vorkommen, von denen jeder einen Serubabel zum Sohne hat. Indem man sie für identisch hielt, hat man die Hypothese der Leviratsehe oder der

a) Vergl. Lightfoot zu Luk. 3, 23.

Digitized by Google

Adoption mit allen ihren Inconvenienzen wiederholt, welche indeß noch besser und erträglicher sind, als wenn die neuere Kritik um jener unbegreiflichen Identität willen eine damit zusammenhängende Ungeschichtlichkeit der Stammbäume behauptet. Aber jene vermeintliche Identität steht nichts weniger als fest. Was ist daran a) auffallend, daß in zwei, noch dazu verwandten Linien, wenn auch ungefähr um dieselbe Zeit, zwei Personen desselben Namens auf einander folgen? In der besondern Beschaffenheit ihrer Namen kann das Auffallende doch auch nicht liegen, vielmehr dürfte dieses durch deren Analyse eher vermindert werden. Es gab, so müssen wir sagen, ungefähr um dieselbe Zeit zwei Schealthiel, wenn wir also zur Veranschaulichung einen bei uns gebräuchlichen Namen an die Stelle setzen wollen, zwei Theodore oder zwei Gotthilfe; das ist doch wahrlich häufig genug. Jeder von ihnen hatte einen Sohn, welcher den Beinamen Serubabel, d. i. in Babel erzeugt (זְרֻבָּבֶל), erhielt. Auch dieser Beiname ergab sich aber sehr natürlich, da sie ja wirklich, wie wir wissen, während des babylonischen Exils geboren wurden. Das Paar der Schealthiel und Serubabel könnte dem Namen nach allerdings identisch seyn. Aber Matthäus und Lukas nennen zugleich ihre Vorfahren und ihre Nachkommen, und die lauten jedesmal durchaus verschieden, nach Matthäus gehören sie dem salomonischen, nach Lukas dem nathanischen Hause an, mithin können sie unmöglich identisch seyn. Eine solche Verwechselung, wie die neuere Kritik voraussetzt, ist nur dann statthaft, wenn man einerseits bereits weiß, daß unsere Genealogien auch sonst durchaus unhistorisch sind, wovon wir aber das gerade Gegentheil gesehen haben, und wenn man dem Lukas andererseits

a) Vgl. Paulus, exeget. Hdbuch., I. Th. S. 282 ff.

Digitized by Google

eine so geringe Kenntniß des alten Testaments zutraut, daß er seinen Schealthiel und Serubabel dem nathanischen Hause einverleiben konnte, obwohl sie in der That, wie ihn die bekannten alttestamentlichen Stellen belehren mußten, dem salomonisch-davidischen Hause angehörten. Die älteren Exegeten, wie Julius Africanus u. A., haben daher auch durchgängig ihre Verschiedenheit angenommen. Strauß meint dagegen (I. Bd. S. 164.): „Bei der Berühmtheit des Serubabel, Sohns von Schealthiel, zur Zeit des Exils ist kaum glaublich, daß Lukas mit dieser Bezeichnung nicht eben ihn gemeint haben soll." Also Lukas, welcher selber, wie wir gesehen haben, deutlich genug das Gegentheil anzeigt! Eine wirklich abentheuerliche Consequenz dieses Kanons der Berühmtheit ist es, wenn Bruno Bauer die vier auf einander folgenden Namen Levi, Simeon, Juda, Joseph (Luk. 3, 29. 30.) mit den bekannten Söhnen Jakob's und Amos und Nahum (V. 25.) mit den bekannten Propheten identificirt und nun aus dieser gewiß sehr scheinbaren Combination Schlüsse auf die Geschichtlichkeit unseres Stammbaumes macht. — Das heißt historische Kritik.

Wir ziehen jetzt das Resultat unserer Untersuchung. Beide Stammbäume, der bei Matthäus bis auf Serubabel, der bei Lukas bis auf Nathan, bezeugen eine genaue Kenntniß und sorgfältige Benutzung der alttestamentlichen Nachrichten. Von den genannten Gliedern an fehlt uns gegenwärtig freilich jede selbständige Controle; indeß erklärt sich ihre durchgängige Abweichung von da ab einfach aus der durch den Text selber und den Zusammenhang der entsprechenden Evangelien verbürgten Annahme, daß Matthäus den Stammbaum Joseph's, des gesetzlichen Vaters Jesu, und Lukas den Stammbaum seiner Mutter Maria mittheile. Ergibt sich daher nicht nur kein Zwiespalt ihrer beiderseitigen Angaben, sondern

Digitized by Google

tragen sie umgekehrt selbst im Einzelnen die mannichfachsten Spuren der Authenticität an sich, so treten um so mehr die im Eingang angeführten allgemeinen Gründe in Kraft, nach welchen wir eine geschichtlich verbürgte Darstellung des Stammbaums Jesu erwarten mußten, am allerwenigsten aber eine solche, welche erst innerhalb der christlichen Gemeine von der bewußt oder unbewußt dichtenden Sage fabricirt wäre.

Digitized by Google

Gedanken und Bemerkungen.

Digitized by Google

Digitized by Google

1.

Neue Erklärung von Röm. 8, 18—25.

Von

Byro,

Professor und Prediger in Bern.

Bei aller Schriftauslegung kömmt es darauf an, daß man eine jede Stelle einerseits nach ihrem eigenen innern Zusammenhang und andererseits nach ihrer äußern und weitern Verbindung, in welcher sie steht, erkläre. Diese Forderung beruht einfach auf der Natur des vernünftigen Geistes, den wir einem jeden besonnenen Schriftsteller beizulegen haben, allermeist den Verfassern unserer heil. Schriften. Der Mangel an Beachtung dieser Forderung erzeugt viele Schwierigkeiten, die wegfallen, sobald man den Zusammenhang recht ins Auge faßt. Zu denjenigen Schriftstellen nun, welche auf diese Weise eine wahre crux interpretum geworden sind, gehört auch die vorliegende a). Man hat die entgegengesetztesten Auffassungen zu Tage gefördert, und bei keiner Stelle muß in höherm Grade als bei der unserigen vor dem sensum inferre ge-

a) So bekennt Wolf (cur. philol.): hoc oraculum inter δυσνόητα Paulina praecipuum locum obtinere semper credidi.

Digitized by Google

warnt werden, weil sie einen solchen Inhalt hat, an dem die Phantasie einen weiten Spielraum findet.

Wir können uns mit keiner einzigen der vorhandenen Auslegungen befriedigen, weil alle sich einen Sprung erlauben (in der κτίσις), den der Apostel nach unserer Ueberzeugung nicht gemacht hat. Wir setzen uns aber für dieses Mal nicht zur Aufgabe, alle die versuchten Erklärungen der Reihe nach zu mustern, weil uns das hier zu weit führen dürfte, sondern wir begnügen uns damit, unsere ganze Ansicht von der Stelle aus einander zu setzen, mit dem Wunsche, das Urtheil Anderer zu erfahren.

Der Knoten liegt bekanntermaßen in dem Ausdrucke κτίσις, den man bald so, bald anders gedeutet und bezogen hat.

Den Schlüssel zur richtigen Erklärung glauben wir in folgenden Punkten gefunden zu haben:

1) in der Auffassung der Innigkeit und Unzerreißbarkeit des Zusammenhangs von V. 19. mit V. 18. und weiter, wobei γάρ erst zu seiner völligen Bedeutung kömmt;
2) in einer neuen Erklärung des Begriffs κτίσις und Unterscheidung desselben in V. 19—21. und in V. 22.; und
3) in der Berücksichtigung des Ausdrucks σάρξ in dem unserer Stelle vorhergehenden Abschnitte und ganz vorzüglich der Verse 1. und 2., welche gewissermaßen die Ueberschrift oder das Thema unseres Kapitels bilden.

Der Apostel will, mit Rücksicht auf Kap. 7., besonders V. 18: οἶδα γάρ, ὅτι οὐκ οἰκεῖ ἐν ἐμοί, τουτέστιν ἐν τῇ σαρκί μου, ἀγαθόν, und V. 24: ταλαίπωρος ἐγὼ ἄνθρωπος· τίς με ῥύσεται ἐκ τοῦ σώματος τοῦ θανάτου τούτου; den Gläubigen nun zeigen, daß der Christ als solcher nicht nur nicht mehr unter dem alttestamentlichen Gesetze stehe (7, 1 ff.), sondern auch von einer andern, viel drü-

Digitized by Google

ckendern Herrschaft, derjenigen der Sünde und des Todes, befreit sey. Der Zweck dieser Belehrung ist ein praktischer, nämlich: die Gläubigen bei allen ihren fortdauernden innern und äußern Anfechtungen, die sie zu erdulden hatten, zu beruhigen, zu trösten. Es war natürlich, daß, wer ein Christ ward, von seiner neuen Religion auch eine neue Frucht, eine beseeligende Wirkung erwartete; denn es war anzunehmen, daß, wer vom Heidenthum oder vom Judenthum übertrat, dieses that, weil er bei seinem bisherigen Glauben die gewünschte Ruhe und innere Befriedigung oder die angestrebte Tugend und Tugendkraft zu Ueberwältigung des Bösen nicht gefunden hatte. Ebenso war begreiflich, daß die mannichfaltigen äußern Bedrängnisse und Verfolgungen, welchen die Neugläubigen als solche ausgesetzt waren, manche unter denselben in ihrem Glauben und in ihrer Treue wankend machen und leicht zum Abfalle bewegen konnten. Auf diese beiderlei Zweifel mußte der Apostel Rücksicht nehmen, denn sie konnten leicht gefährlich werden. Er führt daher seine Leser auf die erhabene Höhe des christlichen Standpunktes und zeigt ihnen den Unterschied des innern und des äußern Lebens. Innerlich steht der Christ nicht mehr unter der Gewalt der Sünde und ihrer Folgen, er besitzt in Christo die Kraft, die Sünde zu beherrschen, oder wo er noch sündigt, da ist er doch dem Fluche und Gericht entnommen, weil er sich selber richtet, indem er die Sünde als solche erkennt und verwirft, folglich eine heilige Gesinnung und Willensrichtung hat, nicht mehr das φρόνημα τῆς σαρκός (V. 6.). Und die Macht des Lebensgeistes aus Christo entwickelt mehr und mehr ihre Kraft, so daß der Christ über die innern Anfechtungen, die er noch bei sich wahrnimmt, sich nicht ängstigen soll, als ob er noch im Alten wäre und den verheißenen neuen Geist noch nicht empfangen hätte. Dieß

Digitized by Google

das Eine. Das Andere ist: innerlich steht der Christ nicht mehr in der Furcht des Todes, er ist dem Tode entnommen, er hat sein Leben gefunden, ein anderes, höheres, besseres, ein innerliches, ewiges, unzerstörbares Leben. Mag auch der Leib abnehmen, leiden, sterben, das ängstigt ihn nicht mehr, sein Leben hängt nicht an dieser sterblichen Hülle (V. 10. und 11.), er gibt diesen Leib, sobald der Herr will, hin, er empfängt einen neuen, herrlichern Leib. Deß ist er gewiß in seinem Glauben an Christus, der den Tod überwunden und Leben und Unsterblichkeit ans Licht gebracht hat. Den Tod hat nur der zu fürchten, welcher dem Gesetze der σὰρξ und ihren Begierden folgt. Der Christ ist diesem Gesetze entnommen, er besitzt ein anderes Gesetz, dem er folgt, das Gesetz des Geistes.

Aus diesen Gründen soll der Gläubige ruhig in dieser Welt der Anfechtungen stehen können und auf keine Weise sich schrecken und irre führen lassen (V. 15.). Er hat ja, in Christo, einen versöhnten Gott, einen Vater, der ihn liebt und dessen hoffnungsreiches Kind er ist (V. 16. und 17.). Und wenn Gott mit uns ist, was kann uns denn Teufel und Welt noch schaden (V. 31.)?

So hat den Apostel die theoretische Frage vom Verhältnisse des Christen zum Gesetze (Kap. 7. und früher) vorwärts zur praktischen Frage vom Verhältnisse des Christen zur Sünde, und diese hat ihn weiter zu der Frage vom Tode und von der Hinfälligkeit der zeitlichen Dinge geführt, eine Frage, die eben sowohl theoretischer als praktischer Natur ist. Und hier nun ist es, wo unsere Stelle anknüpft.

V. 18. sagt er: wenn schon wir jetzt Vieles zu leiden haben, so darf uns das nicht anfechten, denn wir sollen wissen, daß unser etwas Besseres wartet; gesetzt auch, wir müßten das Leben sogar zum Opfer bringen — mag die Gegenwart drückend seyn, wir haben eine herrliche

Digitized by Google

Zukunft vor uns, das soll uns ermuntern. Wenn wir beides in die Wagschalen legen, in die eine die Leiden der Gegenwart, in die andere die Freuden der Zukunft, so muß unser Verstand uns sagen (λογίζομαι), daß wir thöricht handeln würden, wenn wir, um den erstern zu entgehen, die letztern verscherzen wollten.

ἡμᾶς ist communicative: die Gläubigen überhaupt, unter deren Zahl der Apostel natürlich sich mit einschließt.

In diesem Zusammenhange nun sagt Paulus (V. 19.): ἡ γὰρ ἀποκαραδοκία τῆς κτίσεως κτλ., und durch γάρ wird dieser Vers mit dem vorhergehenden aufs engste verknüpft. V. 19. soll offenbar die nähere Erklärung oder subjective (die objective erforderte ὅτι) Begründung des in V. 18. Ausgesagten, nämlich der μέλλουσα δόξα, enthalten; und wenn es nun zweifellos ist, daß V. 18. von den Gläubigen redet, so kann auch V. 19. nur von diesen reden, so gewiß als jede Entwickelung eines Andern eben nur dieses Andere und nicht ein Drittes zu ihrem Object und Inhalte haben kann. Die Nothwendigkeit dieser Annahme haben auch wirklich mehrere Ausleger gefühlt, indem sie die κτίσις von den Wiedergebornen (= καινὴ κτίσις) verstanden, worin sie aber wieder geirrt, indem sie über die Grenzen des Begriffs κτίσις hinausgegangen sind und daher willkürlich einen neuen Sinn in das Wort hineingetragen haben.

Was heißt denn κτίσις, wenn es auf die Gläubigen zu beziehen ist und doch nicht diese selbst bezeichnen darf? Es bedeutet einen Theil des Gläubigen, nämlich das Irdische und Vergängliche am Menschen, das schlechthin Creatürliche, was der Gläubige mit jedem Menschen ohne Unterschied gemein hat, und was dem κόσμος angehört. Daher auf der einen Seite κτίσις bald so viel bedeutet als κόσμος, bald so viel als σάρξ, so wie umgekehrt σάρξ auch im Sinne von κτίσις vorkömmt, z. B. πᾶσα σάρξ = Jedermann, alle Welt (pars pro toto). Die Vor-

Digitized by Google

stellung ist also die: Alles, was Mensch heißt, ist, wie die übrige Welt, eine κτίσις, Schöpfung, das Sichtbare, im Gegensatze der unsichtbaren Welt, des Geistes, welcher nicht gleicherweise ein κτισθέν, ein Constituirtes, Festes ist, sondern vielmehr das schaffende Princip selbst — so zu Anfang der Welt (s. Genes. I: der Geist schwebte über den Wassern), so jetzt in der neuen Weltbegründung durch Christus. Diesen Geist hat die Welt als solche nicht, sondern er ist das Besitzthum nur des Gläubigen, denn er ist nicht in der Welt, sondern in Christo, und geht mittels des Glaubens in den Menschen, welcher zur κτίσις gehört, über. Ein solcher neuer Mensch, ein Christ, hat also Zweierlei in sich, eine alte und eine neue Welt, d. h. er hat die Natur, welche an der Art und Weise der übrigen φύσις participirt, an sich und hat das πνεῦμα in sich, folglich ist er nicht mehr, wie z. B. der Heide, bloß κτίσις, sondern er ist mehr geworden, nicht ein reines πνεῦμα, sondern beides verbunden. Mittels dieser beiden Elemente, aus denen der Christ besteht, participirt derselbe auch an zweien Welten, an der sichtbaren und an der unsichtbaren. Die erstere ist diese Welt, die Erde mit ihrer Entwickelungs- und Leidensgeschichte, die letztere ist jene Welt, die zukünftige und himmlische, die aber dem Christen nicht mehr eine bloß zukünftige ist, sondern auch eine gegenwärtige, freilich nicht eine ganz gegenwärtige (V. 24.), eben weil er noch mit zugleich zur κτίσις auch gehört, und diese den Grund seines Leidens bildet.

Der Apostel hätte also statt κτίσις ganz gut σάρξ setzen können; er hat aber ohne Zweifel dieses nicht gethan, theils weil er oben σάρξ in einem andern Sinne gebraucht, was daher leicht zu Mißverständniß hätte führen können, theils weil ihm der Ausdruck κτίσις in V. 22. eine passende Erweiterung erlaubt, die mit σάρξ nicht so ganz bezeichnet wäre, indem κτίσις (wie κόσμος) den Be-

Digitized by Google

griff des Umfassenden, Ganzen hat und zugleich der Phantasie noch Spielraum zu Analogien bietet (die denn freilich irrig genug von Vielen, statt poetisch, vielmehr didaktisch verstanden worden sind).

Den Sinn unseres Verses hätten wir demnach so zu bestimmen: der creatürliche Theil, der uns angehört und welcher das in uns sich Sehnende ist, hofft, Antheil zu bekommen an der Herrlichkeit (Freiheit), die den Kindern Gottes einst widerfahren soll. Das ist eben die μέλουσα δόξα, die sich wesentlich auf dieses σῶμα bezieht, das (um der Sünde willen) noch θνητὸν ist und an der Herrlichkeit der Kindschaft jetzt noch nicht participiren kann, als zu schwach und grob und hinfällig dazu, während im Geiste der Gläubige die Zukunft bereits als ein Gegenwärtiges besitzt, indem das göttliche Leben ein wirklich vorhandenes, präsentes ist. Das stimmt ganz mit der Lehre Christi, wie mit der sonstigen Lehre Pauli, z. B. 1 Kor. 15. und besonders 2 Kor. 5, 1—6., welche Stelle die treffendste Parallele zu der unserigen bildet.

Auf dieses folgt nun ein Zwischensatz (V. 20.), welcher nichts Anderes als eine parenthetische Erklärung (γάρ) der ἀποκαραδοκία τῆς κτίσεως ist — γάρ wäre hier durch nämlich zu übersetzen. Der Grund der ἀποκαραδοκία ist ein doppelter: einerseits die ματαιότης, welcher die κτίσις unterworfen ist, in welchem Zustande aber sie nicht beharren soll, nicht als κτίσις schlechthin, sondern als das Organ des zur Unsterblichkeit geschaffenen Menschen, andererseits die ἐλπίς, die ihr gegeben ist und die ihr nicht beigelegt werden könnte (oder höchstens sehr uneigentlich und bildlich) als Creatur überhaupt (= Materielles schlechthin), sondern eben nur in und wegen ihrer organischen Verbindung mit dem Menschen und zwar dem πνευματικός.

Einige Schwierigkeit macht die Erklärung von οὐχ ἑκοῦσα. Auch hier hat Phantasie und Sentimentalität

Digitized by Google

einen glücklichen Stoff gefunden. Selbst der nüchterne de Wette findet einen Commentar hierzu in dem Widerstreben alles Lebendigen gegen den Tod. Allein der Phantasie dürfen wir hier uns nicht überlassen, sondern müssen dem objectiven Verstande folgen. Der Satz: *οὐχ ἑκοῦσα, ἀλλὰ διὰ τὸν ὑποτάξαντα*, ist offenbar ein parenthetischer, so daß wir also eine Parenthese in der Parenthese haben. Der *ὑποτάξας* kann nicht, wie Einige wollten, der Mensch seyn, denn so Großes, wie dieses *ὑποτάσσειν* ist, kann dem Menschen nie zugemessen werden — wollte man es auf die Sünde beziehen und mit jenem ersten Fluche in Zusammenhang bringen, so müßte es heißen: *διὰ τὸν ἁμαρτήσαντα*. Der Sinn wäre dann: nicht aus eigener Schuld, sondern um der Sünde des Menschen willen wurde die Creatur (überhaupt) der *ματαιότης* unterworfen. Aber das kann nicht seyn, um der Worte willen. Und von dem Unterworfenseyn der Creatur unter den Menschen kann es nicht verstanden werden, theils weil darin eo ipso keine *ματαιότης* liegt, es wäre denn der Fall, daß man das Tödten der Thiere und Vernichten der Pflanzen zum Behufe der Erhaltung des Menschen darunter verstehen wollte (ähnlich den Hindu's), wozu man aber auf keine Weise berechtigt ist, denn dann wäre allerdings das Tödten u. s. f. etwas Sündliches, weil *παρὰ φύσιν*, theils weil jenes Unterwerfen nicht *ἐπ' ἐλπίδι* (nämlich *ἐλευθερώσεως*) geschah. Darum bleibt nichts Anderes übrig, als *ὑποτάξας* auf den Schöpfer zu beziehen. Es war der Allmachtswille Gottes, welcher den Leib des Menschen dem Tode unterworfen hat, und zwar, nach der Lehre Pauli, allerdings um der Sünde des Menschen willen. So läßt sich *οὐχ ἑκοῦσα* gut begreifen: non sponte, *οὐ φύσει* — das Sterben liegt nicht nothwendig in der Natur des Menschen, sondern ist nur die Folge seines Sündenfalls. Man sage nicht, das sey dann wie oben, es müßte dann eben auch *ἁμαρτήσαντα* heißen. Nein!

Digitized by Google

sondern es könnte dann heißen: *δι' ἁμαρτίαν*, und dabei wäre immer zu ergänzen: *διὰ τὸν ὑποτάξαντα*, scil. *θεόν*, so wie umgekehrt jetzt das erstere in Gedanken ergänzt werden muß. Aber mit dieser Erklärung, so paulinisch sie im Allgemeinen ist, scheint doch dem Begriffe von *ἑκοῦσα* kein Genüge gethan zu seyn, denn dieser Ausdruck bezeichnet freilich zunächst den „eigenen Willen", folglich *οὐχ ἑκοῦσα* „wider Willen", folglich gezwungen, also äußerlich nothwendig, aber er bezeichnet auch das eigene Bewußtseyn, folglich *οὐχ ἑκοῦσα* den Gegensatz nicht nur des Willens, sondern auch des Bewußtseyns. Der Sinn wäre demnach dieser: die *κτίσις* ist der *ματαιότης* unterworfen, bewußtlos, nach Naturnothwendigkeit, ohne daß dabei ein Wille in Betracht kömmt, und dieses ist lediglich durch den Willen Gottes so gesetzt, doch so, daß sie einst (jenseits) an der Verklärung des Menschen Theil nehmen wird. In dieser Erklärung läge dann keine Beziehung auf die Sünde und den Sündenfall. Wir fassen den Gegensatz hiermit so, daß einfach *ἑκοῦσα* dem *ὑποταχθεῖσα* gegenübergestellt wird, während die Andern die Negation mit zum Begriffe und zum Gegensatze nehmen: „unfreiwillig, ergo gezwungen, seufzend u. s. f." Wir aber sagen: nicht mit irgend einem eigenen Willen und Bewußtseyn — das kann bei der *κτίσις* gar nicht in Betracht kommen, weil ihre Natur eine bewußtlose ist — sondern nach dem heiligen und weisen Willen Gottes. Diese parenthetische Bemerkung wurde von dem Apostel gemacht, um einen neuen Trostgrund beizufügen oder um die Angst noch mehr zu beseitigen, was offenbar geschieht, wenn man weiß, daß dieses Leiden und Sterben des Leibes nun einmal ein von Gott so geordnetes, folglich nicht ein schlechthin durch die eigene Sünde verschuldetes ist, wie es Manche auffassen und daher den schwachen Gläubigen fortwährend ohne Noth beunruhigen. Der wahre Gläubige hat nach der einstimmigen Lehre der heiligen

Digitized by Google

Schriftsteller des N. T. die Furcht und Angst überwunden, denn οὐδὲν νῦν κατάκριμα τοῖς ἐν Χρ. Ἰ. Es ist also das Sterben ein Naturgesetz (was die richtige Auffassung der pauliniſchen Lehre von dem Zusammenhange des Todes mit der Sünde keineswegs aufhebt; beides ist dem Christen wahr, indem die pauliniſche Auffassung die subjective des Frommen, die andere aber die objective des Naturstandpunktes ist, der aber von dem wahrhaft Gläubigen und Geistlichen nicht negirt, sondern aufgenommen wird; vgl. Phil. I, 21.), aber das σῶμα des Gläubigen hat jenseits eine Verklärung zu erwarten, nach der uns verlangt, so oft wir uns vom Leibe gedrückt fühlen. Diese Verklärung kann nicht schon hienieden stattfinden, weil der jetzige Leib mit dem Erdstoffe in Verhältniß steht und stehen muß, und weil es nun einmal Gottes heiliger Wille also ist, daß wir in und mit diesem Leibe (dem ergastulum) uns in der Geduld üben, welche dem Christen so sehr Noth thut (Jak. 1.).

Hierauf folgt V. 21.: ὅτι καὶ αὐτὴ ἡ κτίσις κτλ., was sich unmittelbar an V. 19. anschließen kann, wenn man nicht vorzieht, ὅτι als Object und Inhalt der ἐλπίς (V. 20.) aufzufassen, was aber nicht nöthig, noch auch selbst, wie wir glauben, sprachlich zulässig ist, indem das Object von ἐλπίς gewöhnlich im Genitiv construirt wird — aber man wäre nicht hierzu genöthigt, sondern könnte ὅτι als Causalpartikel fassen, die den Grund der ἐλπίς (welche absolut gefaßt würde) angäbe. Unser Sprachgefühl entscheidet aber für die Auffassung des V. 20. als einer Parenthese, und dieses Gefühl beruht auf der Ansicht, daß ὅτι als Causalpartikel sich nicht ohne eine beispiellose Anomalie nur auf das letzte Wort des vorhergehenden Satzes beziehen dürfte, sondern vielmehr auf den ganzen Satz, folglich wesentlich auf das Verbum (ὑπετάγη) beziehen muß. Dann aber käme der Sinn heraus: der Leib wurde der Vergänglichkeit unterworfen,

Digitized by Google

weil auch selbst er frei werden soll von der Vergänglichkeit; also um der künftigen Freiheit willen die jetzige Knechtschaft desselben! So etwas vermöchten wir aber dem Apostel nicht zuzuschreiben. Darum scheint uns das Beste, V. 21. mit V. 19. zu verbinden: der Leib des Menschen erwartet eine Verklärung, weil auch selbst er, der unedlere Theil an uns, der Sterblichkeit entnommen und in ein unsterbliches Wesen versetzt werden soll mit dem πνεῦμα, ganz nach 1 Kor. 15.

An dieses reiht sich nun V. 22.: οἴδαμεν γὰρ, ὅτι πᾶσα ἡ κτίσις κτλ., welcher auf der einen Seite offenbar etwas Neues, und zwar eine Erweiterung (πᾶσα κτ.) einführt, auf der andern Seite diese Erweiterung in engste Beziehung (γάρ) zum Vorigen, zur Hoffnung der einstigen Verklärung des Leibes setzt. Paulus will seine seltsam scheinende Aussage von der ἀποκαραδοκία τῆς κτίσεως begründen, oder wenigstens plausibel machen. Er sagt, diese Sehnsucht nach Befreiung und Verklärung sey eine allgemeine, die ganze κτίσις theile sie; darum solle man sich nicht wundern, wenn er sage, daß sie, die Christgläubigen, für ihre Leiber einen bessern, vollkommenern, freiern Zustand erwarten.

Was ist aber nun diese πᾶσα κτίσις, zu welcher sich die κτίσις in V. 19—21. wie der Theil zum Ganzen verhält?

Man könnte denken: die ganze Schöpfung (Himmel, Erde, Pflanzen, Thiere) — so haben es Viele gefaßt, und so ist es formell logisch möglich, denn der Leib des Menschen ist allerdings ein Theil der ganzen sichtbaren Schöpfung und participirt daher auch nothwendig an der Natur und an dem Schicksale des Ganzen. Aber gegen diese Auffassung streitet 1) das συστενάζειν κτλ. gänzlich, denn dergleichen ließe sich nicht von Himmel und Erde und Pflanzen aussagen, höchstens bei den Thieren fände sich einige Analogie, die aber ohne vielfache Gefahr nicht

Digitized by Google

herbeigezogen werden darf — wir mögen es höchstens dem Dichter, aber nicht dem besonnenen Lehrer erlauben, sich einen seufzenden Erdball oder eine seufzende Pflanze (was selbst A. Knapp a) einsieht, der doch sehr weit geht in seiner Gefühlsanschauung) und noch vielmehr ein seufzendes Thier auszumalen, denn wo, wenn man dieses im Ernste uneigentlich auf die Thierwelt übertragen wollte, fände sich die Norm der Wahrheit oder überhaupt die Grenze? Was sollte man denn von den stummen Thieren sagen?! Ohne den dringendsten Grund dürfen wir eine solche Poesie dem Apostel Paulus nicht zumessen, gewiß nicht hier; denn 2) er wollte und konnte seine leidenden Brüder nicht mit poetischen Phantasien trösten, sondern nur mit begrifflicher Wahrheit, welche allein Stich hält in den Anfechtungen des Lebens. Poesie ist gut für den Sonnenschein, aber nicht für den Sturm. Da muß und will der elende Sterbliche etwas Festeres und Zuverlässigeres haben, eine Ueberzeugung, die in der nüchternen Wahrheit wurzelt; 3) paßte zu einer solchen bildlichen Auffassung V. 23., welcher offenbar einen Fortschritt enthält (οὐ μόνον δέ), sehr übel. Dieser folgende V. 23. will nämlich einen neuen Trostgrund oder eine neue Seite des Trostes für die Brüder aussprechen, damit diese ja nicht etwa Zweifel hegen, ob denn die christliche Lehre wirklich eine wahre sey, indem sie an sich wahrnehmen, daß sie die ihnen vom Apostel verkündete Herrlichkeit des Christenmenschen jetzt noch nicht so völlig besitzen, wie sie sich eingebildet hatten und wie ihr (fleischliches, irdisches) Herz gelüstete und wünschte — denn wer wünschte das Aufhören seiner Leiden und Kämpfe nicht, besonders wenn er schon lange gestritten hat und des Kampfes kein Ende absieht! Da ist Ermüdung und Verzweiflung nahe, und hat sich schon manches Edeln bemächtigt.

a) Christoterpe 1843.

Digitized by Google

Wer sind aber diese οἱ ἀπαρχὴν τοῦ πνεύματος ἔχοντες? Nach dem ganzen Zusammenhange Niemand anders als die Apostel, welche die ersten waren, die des neuen Lebensprincips theilhaft wurden (vgl. Joh. 17, 17—21., vgl. 14, 16. 17.). Folglich kann die πᾶσα ἡ κτίσις nicht wohl etwas Anderes bedeuten als eine solche Creatur, an der auch die Apostel participiren, und das ist nur die menschliche, als das Allgemeine, an welchem sowohl überhaupt alle Gläubigen als insbesondere auch die Apostel Theil haben. Der Sinn ist also der: die ganze Menschheit ist eine leidende, sich sehnende, werdende. Nun die Erweiterung: nicht nur die Menschen überhaupt, sondern sogar die ersten Genossen des neuen Lebensprincips sind nicht von dieser Unvollkommenheit ausgenommen. Daß alle Menschen, will Paulus sagen, in einem gedrückten Zustande sich befinden, ist begreiflich, sowohl um der irdischen Beschränktheit als besonders um der Sünde willen, denn die Sünde ist eine drückende Last, welche dem armen Herzen schwere Seufzer auspreßt und alle Lebensverhältnisse und Lebenspflichten denaturirt und verbittert; wenn ich euch aber sage, daß selbst diejenigen, welche in ihrem Glauben an Christum durch die Gnade Gottes zur Ueberwindung von Sünde und Todesschrecken gelangt sind, doch das Vollkommene, nach dem wir uns alle billig sehnen, noch nicht erlangt, sondern noch mit allerlei Mangel und Noth zu kämpfen und von ihrem Körper und um desselben willen viel zu leiden haben, so soll und muß diese Thatsache euch zur Beruhigung dienen, indem ihr daran erkennen könnt, daß euer Zustand kein abnormer und beängstigender, zweifelhafter, sondern eben ein zeitlicher und irdischer ist, wie ihn alle Christen erfahren (und wie ihn selbst Christus, unser Herr, erfahren hat; vgl. Hebr. 4, 14. 15. u. a.). Ihr sollt euch also nicht beunruhigen lassen durch die mancherlei Anfechtungen, denn die Zeit der vollkommenen Herrlichkeit, der Anfechtungslosigkeit, der rei-

Digitized by Google

nen und ungetrübten Seligkeit ist noch nicht da, sondern wir besitzen sie erst in der Hoffnung — besäßen wir sie in der Wirklichkeit, so wäre eben nichts mehr zu erwarten und zu wünschen, ὃ γὰρ βλέπει τις, τί καὶ ἐλπίζει;

Dieß der einfache und ungekünstelte Sinn und Zusammenhang unserer Stelle. Wollte man die πᾶσα κτίσις auf die Creatur überhaupt beziehen, so müßte die Stellung der Worte eine ganz andere seyn, um einen Fortschritt darzustellen, nämlich so: „ihr alle, als κτίσις, seyd gedrückt, aber auch wir die Apostel, und nicht nur wir, sondern selbst πᾶσα κτίσις, die vernunftlose Creatur, der man sonst nicht leicht ein solches Gefühl zuschreiben zu sollen glaubt, auch sie sehnt sich nach Befreiung und Verklärung." Das müßte die Stellung seyn, wenn die Ansicht gewisser Erklärer von unserer Stelle die richtige wäre.

2.

Ueber Joh. 2, 4.

Von

D. W. F. Besser,

Pastor zu Wulkow in der Grafschaft Ruppin.

An dem Worte des Herrn: Τί ἐμοὶ καὶ σοί, γύναι; οὔπω ἥκει ἡ ὥρα μου, womit er die von Maria in der Bemerkung: οἶνον οὐκ ἔχουσι, indirect an ihn gerichtete Bitte zurückweist, haftet eine noch immer nicht genügend gelöste Schwierigkeit. Wir wollen in den folgenden Andeutungen versuchen nachzuweisen, daß die Gewährung der Bitte Maria's von Seiten des Herrn, in dem Wunder der Wasserverwandlung, mit seiner vor-

Digitized by Google

hergehenden Weigerung nicht im Widerſpruche ſteht, ſondern daß zwiſchen die beiden Momente der Weigerung und Gewährung etwas einfällt, was die Umſtimmung des Willens des Herrn motivirt.

Zunächſt darf als entſchieden angenommen werden, daß Maria, indem ſie den Herrn auf den Weinmangel aufmerkſam machte, eine wunderbare Abhülfe von ihm begehrte und erwartete. Bengel bemerkt zu den Worten: οἶνον οὐκ ἔχουσι: „Hoc dicit: Velim discedas, ut ceteri item discedant, antequam penuria patefiat. In hunc Mariae sensum responsio Iesu non modo non dura videtur, sed amoris est plenissima.“ Hiernach würde nämlich der Herr mit dem οὔπω ἥκει ἡ ὥρα μου ſagen: „Nondum adest hora faciendi quod innuis, i. e. discedendi. Utique iuvandi hora aderat.“ Dieſer Interpretation will ſich zunächſt das ἡ ὥρα μου nicht recht fügen, was Bengel ſelbſt gefühlt zu haben ſcheint. Es wäre ein befremdlich pretiöſer Ausdruck, wenn der Herr den Gedanken: „Ich will noch bleiben“, in die Worte gefaßt hätte: „Meine Stunde iſt noch nicht gekommen.“ In der Stelle, auf die man ſich etwa berufen könnte, Joh. 7, 6., iſt das ὁ καιρὸς ὁ ἐμός durch den Gegenſatz des ὁ καιρὸς ὁ ὑμέτερος motivirt, und auch hier liegt in dem: „Meine Zeit iſt noch nicht da“, mehr als bloß die Weigerung, nach Jeruſalem zu gehen; der Herr beantwortet damit zugleich die Aufforderung: φανέρωσον ἑαυτὸν τῷ κόσμῳ. Weil ſeine Zeit, der Welt ſich zu offenbaren, noch nicht da war, war auch die Zeit, öffentlich nach Jeruſalem zu reiſen, noch nicht da. Ferner leuchtet nicht ein, daß die Antwort des Herrn, hätte Maria in jenem Sinne ihre Worte an ihn gerichtet, minder hart ſeyn ſollte; vielmehr iſt das: τί ἐμοὶ καὶ σοί, γύναι; nur durch Verflachung mit jener bengel'ſchen Auffaſſung in Einklang zu bringen. Endlich aber, und das iſt allein ſchon entſcheidend, ſteht der Zuſammenhang

Digitized by Google

dieser Erklärung durchaus entgegen. Maria gibt den Dienern die Weisung, den Befehlen des Herrn zu gehorchen; sie erwartet also bestimmt irgend eine Aushülfe von ihm. Daß sie aber, wie Bengel will, durch die Antwort des Herrn erst auf den Gedanken gebracht sey: da er nicht weggehen wolle, werde er ein Wunder thun, das wird wohl schwerlich wahrscheinlich gemacht werden können. Die Herzensstellung der Maria, wie sie in ihren Worten an die Diener sich kund gibt, steht denn auch der Ansicht Calvin's entgegen, nach welcher in Maria's Worten: οἶνον οὐκ ἔχουσι, bloß eine anxia συμπάθεια sich offenbare; sie habe ein Wunder von dem Herrn weder erwartet, noch erbeten, sondern ihn nur auffordern wollen, „ut pia aliqua exhortatione convivis taedium eximeret ac simul levaret pudorem sponsi." Die Antwort des Herrn träfe ja auch völlig vorbei, oder wäre mindestens auffallend dunkel ausgedrückt, wenn dieß Maria's Sinn gewesen wäre. Diese Interpretation verdankt ihren Ursprung offenbar der Scheu, mit der ausdrücklichen Bemerkung V. 11: ταύτην ἐποίησε τὴν ἀρχὴν τῶν σημείων, in Widerspruch zu gerathen, wenn man bei Maria die Erwartung eines vom Herrn zu thuenden Wunders annähme, da solche Erwartung doch nur auf der Erfahrung von ihm schon gethaner Wunder sich hätte aufbauen können. Tholuck meint, man könne ohne die Annahme nicht auskommen, „daß Jesus schon vorher im häuslichen Kreise Wunder gethan"; und V. 11. dann vom Anfange der öffentlichen Wunder die Rede sey; und Olshausen vermuthet, der Herr müsse seiner Mutter irgendwie einen Wink darüber gegeben haben, daß er seine Wunderkraft bei dieser Gelegenheit offenbaren werde. Wie Olshausen das sich gedacht hat, ist uns unverständlich; in der That wäre es doch höchst gezwungen, anzunehmen, Jesus habe etwa in Voraussicht des eintretenden Weinmangels der Maria angedeutet, daß er durch ein Wunder helfen werde.

Digitized by Google

Es ist allerdings möglich, daß der Herr während seines Lebens zu Nazareth einzelne Beweise seiner Wunderkraft gegeben hat, und diesen Fall gesetzt, wird man V. 11. wie Tholuck zu fassen haben. Jedoch berichten die kanonischen Evangelien nicht nur nichts von solchen „Wundern im häuslichen Kreise", sondern das Einzige, was sie aus diesem Kreise berichten, nämlich daß Jesus im vierten Gebote geübt worden und mit seinem Pflegevater das Zimmerhandwerk betrieben habe (Luk. 2, 51. Mark. 6, 3.), dieß Wunder der Erniedrigung des unter das Gesetz gethanen Sohnes Gottes scheint vielmehr darauf hinzuführen, das Wunder auf der Hochzeit zu Cana im strengsten und vollsten Sinne als τὴν ἀρχὴν τῶν σημείων zu betrachten. Dessenungeachtet behaupten wir, daß es schwerer begreiflich seyn würde, wenn Maria nicht Wunder und Zeichen von Jesu erwartet hätte, als es ist, daß sie solche erwartet hat. Wie? Maria, welche Gott den Herrn um dieses Kindes willen gelobt hatte, weil sie im Geiste die Hülfe Israels in ihm hereinbrechen sah; Maria, welche die Worte der Hirten in ihrem Herzen behielt und bewegte, welche Simeon's Weissagung gehört hatte, welche das erste Wort aus Jesu Munde, so uns berichtet wird, obwohl sie es nicht ganz verstand, in ihr Herz tief einsinken ließ, und nun im Lichte aller dieser Weissagungen und Verkündigungen dem heiligen, stillen Wandel ihres Sohnes zusah, wie er stark ward im Geiste, voller Weisheit; Maria, die eben jetzt den Herrn hervortreten sah aus dem elterlichen Hause vor das Volk, diese Maria sollte der Offenbarung der Herrlichkeit ihres Sohnes nicht gewärtig gewesen seyn, ihm Wundergaben nicht zugetraut haben? — Es könnte nun eingewendet werden (und diesen Einwand hat Olshausen im Sinne), nicht überhaupt in Maria's Erwartung, daß Jesus durch Wunder seine Herrlichkeit offenbaren werde, sondern nur darin liege ein Anstoß, daß sie in diesem besonderen Falle

Digitized by Google

ein Wunder erwartet habe. Dieser Einwand hängt mit einer Ansicht von dem Wunder der Wasserverwandlung zusammen, die wir uns nicht aneignen können. Der Herr selbst soll eigentlich die gegenwärtige Gelegenheit zu einer Offenbarung seiner Herrlichkeit nicht recht schicklich („weniger geeignet, aber doch nicht ungeeignet", Tholuck) gefunden und nur aus Connivenz mit der Maria („als liebender Sohn") sich dazu verstanden haben. Der Anhalt, den diese Ansicht an der Antwort des Herrn auf Maria's Aufforderung zu haben scheint, wird hernach beseitigt werden. Die höchst precäre Unterscheidung zwischen weniger geeignet und ungeeignet ist wohl für den, der allezeit das Beste that, weil er that, was er sah den Vater thun, nicht würdig. Daß die Verwandlung des Wassers in Wein eine weniger geeignete und dem Herrn ziemende Offenbarung seiner Herrlichkeit gewesen sey, als seine übrigen Wunder, kann nur bei Verkennung des diesem Wunder eigenthümlichen Zuges behauptet werden. Lücke sagt: „Das befremdet, daß ein ganz untergeordnetes Moment, eine augenblickliche Verlegenheit im geselligen, wenn auch nicht gerade verschwenderischen Leben, die auch anderweitig beseitigt werden konnte, dazu dient, seine Herrlichkeit zu offenbaren. So scheint die würdig entsprechende Veranlassung zu fehlen." Um dieses angebliche Befremden zu heben, genügt es nicht, noch ist es nöthig, mit Lücke auf das Wunder mit dem Stater im Munde des Fisches oder auf das Wandeln Jesu auf dem Meere sich zu berufen. Offenbart sich nicht gerade in unserem Wunder jene herablassende Freundlichkeit, wodurch der Herr so herrlich ist, jene Liebe, die nicht allein denen Brod spendet, welche sonst in der Wüste verschmachten würden, sondern so weit geht, daß sie auch aus einer Ehrenverlegenheit heraushilft? Jesus hätte freilich sagen können: „Wenn sie keinen Wein haben, so mögen sie Wasser trinken!" — aber das wollte

Digitized by Google

er nicht thun; er wollte uns vielmehr Muth machen, die vierte Bitte weit genug zu halten, um unseres Luther's lange Erklärung zu fassen; er wollte die Freudigkeit uns stärken, zu thun, was der Apostel sagt, nämlich in allen Dingen unsere Bitte im Gebete vor Gott kund werden zu lassen (Phil. 4, 6.). Auch sehen wir nicht ein, warum Lücke sich gegen Olshausen's symbolische Fassung des Wunders so entschieden sträubt. Zwar halten auch wir es für gewagt, speciell einen Gegensatz gegen „den Bußernst des Täufers" in dem Wunder zu finden, aber das anzunehmen scheint uns unbedenklich, daß der Herr gleich im Anfange seine Freundlichkeit und Leutseligkeit in diesem Wunder hervorleuchten lassen wollte. Ist demnach kein Anstoß daran zu nehmen, daß der Herr das Wunder gethan hat, so wird auch Maria nichts Unziemliches damit gethan haben, daß sie ihm bei einer so ordinären Gelegenheit ein Wunder zugemuthet hat. Eine andere Frage ist, ob sie im rechten Sinne gebeten hat.

Die Antwort des Herrn: *Τί ἐμοὶ καὶ σοί, γύναι;* nöthigt anzunehmen, daß Maria nicht im rechten Sinne gebeten hat. Der rechte Sinn wäre gewesen, wenn sie eingedenk geblieben wäre, daß die Wunderkraft des Herrn, auch wenn sie in dienender, helfender Liebe sich kund gebe, immer die Offenbarung seiner Herrlichkeit zum Zwecke und Ziele habe; auf diese Offenbarung aber gebührte ihr stille zu harren, nicht in fleischlicher Ungeduld zu passen. Sey es nun, daß sie den göttlichen Zweck der Wunderthätigkeit Jesu über dem menschlichen, wozu sie dieselbe in Anspruch nahm, aus den Augen verlor; sey es, daß sie eben die Offenbarung der Herrlichkeit ihres Sohnes, auf welche sie schon längst gewartet hatte, in ungeduldiger Eile beschleunigen wollte: sie erfährt vom Herrn, der ihren Sinn erkannte, eine strenge Rüge in den Worten: *τί ἐμοὶ καὶ σοί, γύναι;* Der Ausdruck *γύναι* hat, wie schon oft erinnert worden, im Griechischen allerdings nicht die

Digitized by Google

Härte, wie unser Weib (vergl. Joh. 19, 26.), doch ist offenbar, daß μήτηρ im vorliegenden Zusammenhange ganz fremdartig seyn würde, und schon in dem γύναι liegt wohl die Stellung angedeutet, welche der Herr zu seiner Mutter, die er nicht nach dem Fleische kannte (2 Kor. 5, 16.), einnahm. Die abweisende Formel: τί ἐμοὶ καὶ σοί — מַה־לִּי וְלָךְ — weist die Maria in ihre Schranken zurück, denn nicht zwischen ihr und ihrem Sohne, sondern zwischen Gott und seinem Sohne mußte beschlossen werden, ob und wann der Herr seine Herrlichkeit offenbaren möchte. Die Worte enthalten eine ähnliche Rüge, wie die des Herrn an Petrus: Οὐ φρονεῖς τὰ τοῦ θεοῦ, ἀλλὰ τὰ τῶν ἀνθρώπων (Matth. 16, 23.). Eng schließen sich nun die folgenden Worte an: οὔπω ἥκει ἡ ὥρα μου. Offenbar sagt damit der Herr: „Die bestimmte Zeit, durch ein Wunder meine Herrlichkeit zu offenbaren (V. 11.), ist noch nicht gekommen; deßhalb stehe ab von deiner Bitte, denn nur zur Offenbarung meiner Herrlichkeit hat mir mein Vater Wunder zu thun gegeben." Zu weit hergeholt ist es, unter ἡ ὥρα μου die Stunde der Verklärung des Sohnes durch den Vater, des Eingehens zu seiner Herrlichkeit nach erlittenem Tode, zu verstehen und der Bitte der Maria den Sinn unterzulegen: „Jetzt ist es Zeit, daß du als Herr und König des Reiches Israel dich offenbarst." Können aber die Worte des Herrn anders nicht gefaßt werden, als in dem angegebenen Sinne, so erhebt sich die Frage, wie es zu erklären sey, daß der Herr, wie in einem Athem, die Bitte der Maria abschlägt und gewährt? Man antwortet, Jesus habe nur in Bezug auf die Zeit seine Weigerung ausgesprochen; als er zu den Dienern mit den Worten sich wandte: „Füllet die Wasserkrüge mit Wasser!" da, sagt man, war seine Stunde gekommen; als Maria ihn bat, noch nicht. Wohl; aber ohne den Nachweis geliefert zu haben, daß zwischen diesen beiden

Digitized by Google

Momenten etwas eintrat, wodurch eben die Stunde kam, wird man diese Erklärung von einer unerträglichen Härte nicht befreien und der Kategorie der Ausflüchte nicht entheben können. Die Stelle Joh. 7, 3 ff., auch wenn man V. 8. die Lesart οὐκ dem erläuternden οὔπω vorziehen muß, läßt sich mit der unseren nicht in Vergleich stellen; denn Johannes löst den anscheinenden Widerspruch des οὐκ ἀναβαίνω mit dem ἀνέβη deutlich genug durch den Zusatz (V. 10.): οὐ φανερῶς, ἀλλ' ὡς ἐν κρυπτῷ, welche Worte auf das φανέρωσον der Brüder (V. 4.), welchem eben der Herr widersprochen hatte, zurücksehen (vgl. Lücke z. d. St.).

Nach unserer Ansicht liegt der Schlüssel zur Lösung der Schwierigkeit in dem Verhalten der Maria. Der Herr hatte sie mit der bestimmten Erklärung abgewiesen, daß er ihr nicht willfahren werde, weil seine Stunde, die zur Offenbarung seiner Herrlichkeit bestimmte Zeit, noch nicht gekommen sey. Was thut nun Maria? Sie spricht zu den Dienern: „Was er euch saget, das thut!" In diesem Verhalten gibt sich zunächst ihre Demuth kund. Sie hat sich dem strafenden Worte des Herrn willig unterworfen; sie will nun nicht mehr hineinreden und hineingreifen in sein Thun, sie will stille seyn und ihm freie Hand lassen. Aber auch der Glaube der Maria offenbart sich in jenen Worten. Sie hat in der Antwort des Herrn etwas ergriffen, woran ihr Glaube sich anklammert; sie glaubt, daß die Stunde, welche noch nicht gekommen war, dennoch in einer Kürze kommen könne, ja kommen werde, glaubt es so zuversichtlich, daß sie die Diener dem Herrn in Bereitschaft setzt. Als der Herr ihren Glauben sah, da war seine Stunde gekommen. Der Glaube der gedemüthigten Maria ist das Bindeglied zwischen der Verweigerung und der Gewährung ihrer Bitte. Ihre verkehrte, eigenwillige Her-

Digitized by Google

zensstellung hatte die Offenbarung der Herrlichkeit des Herrn gehindert; ihre Beugung und ihr Trauen auf seine Güte ziehen die Offenbarung seiner Herrlichkeit mit Macht herein. Eine schlagende Parallele gewährt die Geschichte vom kananäischen Weibe. Hier wie dort die demüthigende, läuternde Weigerung des Herrn; hier wie dort die willige Demüthigung und der Glaube, „dem lauter Ja gemeinet, wo lauter Nein erscheinet", und der den Herrn gleichsam fängt in seinen Worten; hier wie dort die Hingabe des Herrn, der sich Gewalt anthun läßt durch den Glauben der Seinen. Auch in der Geschichte vom Sohne des Königischen (Joh. 4, 47 f.) offenbart der Herr dieses Sichüberwindenlassen. Ohne den Glauben der Maria wäre die Stunde des Herrn nicht gekommen; diesen Glauben eben, der nicht weiß, aber trauet — wie Luther sagt —, wollte der Herr in ihr hervorlocken. Es spricht nicht wider unsere Erklärung, daß Johannes (V. 11.) sagt: seine Jünger glaubten an ihn, während doch vielmehr von Maria's Glaubensstärkung die Rede seyn müßte, wenn sie so sehr in den Vordergrund treten sollte. Daß Maria durch die Offenbarung der Herrlichkeit des Herrn im Glauben gestärkt wurde, geht aus der Geschichte selbst so nothwendig hervor, daß es ein müßiger Zusatz seyn würde, wenn es noch ausdrücklich erwähnt wäre; daß aber auch die Jünger einen heilsamen Eindruck durch diese Offenbarung der Herrlichkeit ihres Herrn empfingen, das hebt Johannes hervor, indem er seine eigene Erfahrung ausspricht, und es würde etwas fehlen, wenn er diese Bemerkung, zumal bei dem ersten Zeichen, das Jesus that, ausgelassen hätte. Es wird damit zugleich angedeutet, wie die folgenden Offenbarungen der Herrlichkeit des Herrn auf die Jünger wirkten. Uebrigens behaupten wir gar nicht, daß das Wunder ausschließlich oder auch nur vornehmlich für die Maria geschehen sey,

Digitized by Google

wenn wir sagen, daß es durch ihren Glauben vermittelt worden. Vermittelt durch den Glauben der Maria ward ja auch das Wunder, aus welchem der ganzen Welt Heil entsprungen ist. Auf diese Weise, so scheint es uns, läßt sich die obwaltende Schwierigkeit in unserer Stelle am ungezwungensten beseitigen; anstatt der unziemlichen Annahme, daß der Herr als Mariä Sohn etwas gethan habe, was er als Gottes Sohn zu thun für weniger geeignet hielt, und anstatt der in der Luft schwebenden Behauptung, daß, als der Herr das Wunder that, die bestimmte Stunde dagewesen sey zur Offenbarung seiner Herrlichkeit, hat sich uns die einfache Auslegung ergeben, daß der Herr dem demüthigen Glauben gewährte, was er dem fleischlichen Sinne versagte.

3.

Kritische Bemerkungen

über einzelne Stellen des Propheten Zephanja.

Von

P. Friedrichsen,

Pastor zu Jevenstedt in Holstein.

Kap. 1, 3.

Wenn die LXX. die Worte וְהַמַּכְשֵׁלוֹת אֶת־הָרְשָׁעִים übersetzen: *καὶ ἀσθενήσουσιν οἱ ἀσεβεῖς*, so setzt diese Uebersetzung wohl nicht nothwendig einen anderen Text voraus, als den masorethischen, so sehr sie auch bei dem ersten Anblicke davon abzuweichen scheint. Das Verbum מָשַׁל scheint ursprünglich „müde und matt seyn" zu bedeu-

Digitized by Google

ten, wie das arabische كسل, torpuit, languit, segnis, ignavus fuit. Daher übersetzen es die LXX. auch hin und wieder durch *κοπιᾶν*, z. B. Jes. 63, 13: מוֹלִיכָם בַּתְּהֹמוֹת כַּסּוּס בַּמִּדְבָּר לֹא יִכָּשֵׁלוּ, *ἤγαγεν αὐτοὺς δι' ἀβύσσου, ὡς ἵππον δι' ἐρήμου, καὶ οὐκ ἐκοπίασαν.* Insbesondere wird es gebraucht von den vor Schwäche und Ermattung wankenden Knieen, und daher auch in der Bedeutung „schwach seyn" überhaupt. In diesen beiden Fällen übersetzen es die LXX., wenngleich nicht immer, doch an verschiedenen Stellen durch *ἀσθενεῖν*, z. B. Ps. 109, 24: בִּרְכַּי כָּשְׁלוּ מִצּוֹם, *τὰ γόνατά μου ἠσθένησαν ἀπὸ νηστείας*; Ps. 31, 11: כָּשַׁל בָּעֲוֹנִי כֹּחִי, *ἠσθένησεν ἐν πτωχείᾳ ἡ ἰσχύς μου*; 1 Sam. 2, 4: וְנִכְשָׁלִים אָזְרוּ חָיִל, *καὶ ἀσθενοῦντες περιεζώσαντο δύναμιν.* Davon ist abgeleitet die im Hebräischen am häufigsten vorkommende Bedeutung impegit, offendit, die auch bei dem Syrischen ܟܫܠ am öftersten vorkommt, wenngleich auch diesem die Bedeutung infirmus fuit nicht fremd ist. Aber selbst in solchen Stellen, wo כָּשַׁל ohne Zweifel „anstoßen" übersetzt werden muß, haben es die LXX. bisweilen durch *ἀσθενεῖν* übersetzt; z. B. Jerem. 46, 12: גִּבּוֹר בְּגִבּוֹר כָּשְׁלוּ, *ὅτι μαχητὴν πρὸς μαχητὴν ἠσθένησαν.* Unstreitig erklärt Rosenmüller (Scholia in V. T. P. VIII. vol. II. p. 284.) diese Stelle richtiger so: Nam fortis in fortem, unus in alterum impegerunt, uti fieri solet in fuga praecipiti. — Dem bisher Gesagten gemäß kann also auch das Substantiv מַכְשֵׁלָה, *πρόσκομμα, σκάνδαλον*, die Bedeutung *ἀσθένεια*, Schwäche, Schwachseyn, Kraftlosigkeit, haben. Nimmt man nun an, daß die LXX. den Accusativ אֶת־הָרָשָׁעִים unmittelbar von dem Substantiv מַכְשֵׁלוֹת abhängig machten, so daß das Verbale hier mit dem Casus des Verbums, von welchem es abstammt, construirt wurde, wie Deut. 7, 8: אֲהֲבַת יְהוָה אֶתְכֶם; Jes. 13, 19: וְהָיְתָה בָבֶל...כְּמַהְפֵּכַת אֱלֹהִים אֶת־סְדֹם וְאֶת־עֲמֹרָה, und einigen

Digitized by Google

anderen Stellen: so käme folgender Sinn heraus: „Und es soll stattfinden das Schwachseyn (die Kraftlosigkeit) in Ansehung der Gottlosen[a]), eine Uebersetzung, die offenbar mit der von den LXX. gegebenen zusammentrifft. — Aus dem Bisherigen wird es begreiflich, wie die LXX. dahin kommen konnten, die Worte, die wir in dem masorethischen Texte lesen, so zu übersetzen, wie sie gethan haben; aber damit ist freilich noch lange nicht die Richtigkeit dieser Uebersetzung erwiesen. Es spricht vielmehr dagegen die Unsicherheit der dem Worte מַכְשֵׁלָה beigelegten Bedeutung; denn aus dem Gesagten läßt sich nur auf die Möglichkeit derselben, aber nicht mit Gewißheit auf ihr wirkliches Vorhandenseyn in der hebräischen Sprache schließen. Noch mißlicher ist es, die hier angenommene Construction zu rechtfertigen. Urgiren will ich es nicht, daß in allen übrigen Stellen, wo diese Construction vorkommt, ein von einem Verbo transitivo abgeleitetes Substantiv steht, der Accusativ also immer als das reine Object erscheint. Bedenklicher ist es, daß מַכְשֵׁלוֹת hier ganz absolut stehen müßte, während sonst überall das Verbalsubstantiv einen Genitiv neben sich hat, der als Substantiv auftreten würde, wenn wir statt des Substantivs das Verbum setzen wollten; man vergleiche nur die oben angeführten Beispiele. So hätten wir auch hier etwa erwarten sollen: מַכְשֵׁלוֹת חֲרָשָׁיִם כֹּחַ. Ferner diese Construction bildet anderswo nur eine genauere Bestimmung eines Satzes, aber nicht, wie dieß hier der Fall seyn müßte, einen für sich bestehenden, unabhängigen Satz.

---

a) So wie im Texte steht, muß man übersetzen, und nicht: das Schwachseyn (die Kraftlosigkeit) der Gottlosen; weil das Verbum כָּשַׁל, von welchem das Verbalsubstantiv abstammt, ein Intransitivum ist. (Vgl. über die Construction des Verbi intransitivi mit dem Accusativ Ewald's krit. Grammat. S. 586.)

Digitized by Google

Endlich pflegen sonst die Hebräer da, wo von der Zukunft die Rede ist, gern mit dem Futurum anzufangen und mit einem Präteritum cum Vav conversivo fortzufahren (vgl. Gesenius' Lehrgebäude §. 205., Grammatik §. 124.). Dieß ist hier, wenn wir auf die in Frage stehenden Worte vorläufig keine Rücksicht nehmen, auch der Fall. Der Prophet fängt an mit אֹסֵף אֶסֵף und fährt hernach mit וְהִכְרַתִּי und וְנָטִיתִי fort. Mehr als auffallend und dem Geiste der hebräischen Sprache ganz zuwider wäre es, wenn zwischen solche Sätze ein dem Sinne nach paralleler, unabhängiger Satz in einer ganz anderen Constructionsweise eingeschoben würde. Ohne Zweifel müssen wir uns also nach einer anderen Erklärung der Worte הַמִּכְשֹׁלוֹת אֶת־הָרְשָׁעִים umsehen, als wovon die LXX. bei ihrer Uebersetzung ausgegangen sind. — Ohne auf die Meinungen Anderer Rücksicht zu nehmen, da es mir jetzt bloß darum zu thun ist, den masorethischen Text zu rechtfertigen, will ich meine Erklärung dieser Worte hersetzen. Ich nehme מִכְשֹׁלוֹת in seiner gewöhnlichen Bedeutung offendicula, verstehe aber darunter „idola, quae cultoribus suis offendiculum sunt, quo impingunt et in omnia mala culpae ruunt." Daß es besonders der Götzendienst war, was die Juden zu Ausschweifungen verführte und sie, nach theokratischem Gesichtspunkte, den Strafen Jehova's aussetzte, das liegt in der Natur der Sache selbst und ist Jedem aus den Büchern der Könige und der Chronik bekannt genug. Vergleiche Buch d. Richter 2, 3: אֱלֹהִים (nämlich der Ureinwohner von Palästina) יִהְיוּ לָכֶם לְמוֹקֵשׁ. Auch kommt das mit מִכְשֹׁלָה gleichbedeutende, nur der Form nach davon verschiedene מִכְשׁוֹל wirklich bisweilen von Götzen gebraucht vor, wie Ezech. 14, 3, 7, 9., zu welcher letzteren Stelle schon Hieronymus bemerkt: „Quia hoc ipsum aurum et argentum scandalum scelerum factum est. Significat autem idola, quae auro

Digitized by Google

argentoque fabricata suos condemnant artifices." — אֵת halte ich nicht für das gewöhnliche Zeichen des Accusativs, sondern für die Präposition in der Bedeutung: mit, sammt; das Ganze aber hängt von dem vorhergehenden Verbum אָסַף אֹסִף ab; die Worte sind also so zu übersetzen: Vertilgen will ich die Götzen sammt den Frevlern. רְשָׁעִים ist hier, wie so oft, in specie von den Götzendienern gebraucht. — Für die Richtigkeit dieser Erklärung spricht deutlich der ganze Zusammenhang. Im zweiten Verse gibt nämlich der Prophet den Satz, den er behandeln will, ganz im Allgemeinen an: „Vertilgen will ich Alles in dem Lande, das ist ein Spruch Jehovens." Vom 3—6. Verse führt er diesen Gedanken weiter aus. Zuerst löst er den Begriff „Alles" in seine Theile auf: „Ich will die Menschen und das Vieh vertilgen, des Himmels Vögel und des Meeres Fische, und die Götzen sammt den Frevlern." Bei dem letzten Gedanken, um den es ihm eigentlich zu thun ist, bleibt der Prophet nun stehen, und hebt ihn durch das wiederholte נְאֻם־יְהוָה stark hervor: „Und ausrotten will ich die Menschen aus dem Lande, das ist ein Spruch Jehovens;" und zwar soll dieß gerade wegen ihres Götzendienstes geschehen: „Ausstrecken will ich meine Hand gegen Juda und gegen alle Bewohner Jerusalems, und ausrotten will ich aus diesem Orte den Rest des Baalsdienstes, den Namen der Götzenpriester sammt den Priestern" u. s. w. Kann in diesem Zusammenhange im dritten Verse wohl etwas natürlicher seyn, als der Gedanke: Vertilgen will ich die Götzen sammt den Frevlern? — Auch empfiehlt sich diese Erklärung durch die Leichtigkeit der Construction, indem nun von dem vorhergehenden Futurum bis zum folgenden Präteritum Alles als reines Object von dem Verbum אָסַף אֹסִף abhängt.

Digitized by Google

Kap. 1, 9.

Statt בֵּית אֲדֹנֵיהֶם las der Syrer wahrscheinlich בֵּית מַדְּנֵיהֶם, denn er übersetzt ܒܝܬ ܡܕܢܝܗܘܢ. „Referendum," sagt Michaelis (Supplementa ad lexica Hebraica p. 1482.), „si vera lectio, nomen ad ذَنّ, urceus vini, qualis sub terra recondi solet; hinc בֵּית מַדָּנִים, domus urceorum, cellarium erit subterraneum, reconditorium vini." (Vgl. Michaelis, neue oriental. u. exeget. Biblioth. Th. II. S. 229—230., und E. Castelli Lexicon Syriacum — typis describi curavit atque sua adnotata adiecit I. D. Michaelis p. 485.). — Wollte man diese Lesart und die Erklärung des Wortes מַדָּן für die richtige annehmen, so müßte der ganze Vers etwa so übersetzt werden: Und strafen will ich Jeden, der über die Schwelle springt, an diesem Tage, die ihre Vorrathskammern füllen durch Gewaltthätigkeit und List. כֹּל־דּוֹלֵג עַל־הַמִּפְתָּן würde man dann wohl am natürlichsten eben so erklären, wie Hieronymus. Er übersetzt nämlich: „Et visitabo omnem, qui arroganter ingreditur super limen," und setzt in seinem Commentare zur Erläuterung hinzu: „Hoc est adversum superbos, qui cum quodam fastu et dignitatis supercilio gradus templi et sanctuarii limen adscendunt," nur brauchte man nicht gerade dabei an den Tempel und das Heiligthum zu denken. Nach dieser Erklärung hätten wir einen recht guten Parallelismus der Glieder; strafen will Jehova nach dem ersten Gliede die Stolzen und Uebermüthigen, nach dem zweiten Alle, welche Gewaltthätigkeit und List üben. — Aber wenn auch diese Lesart, so aufgefaßt, einen ganz passenden Sinn gibt, so darf sie doch darum noch nicht für die richtige gehalten werden. Sehr verdächtig wird sie schon dadurch, daß wir sonst nirgends in der hebräischen Sprache eine Spur von dem Worte מַדָּן finden. Zwar gibt es auch sonst wohl im alten Testamente, wie

Digitized by Google

sich bei dem geringen Umfange der hebräischen Litteratur von selbst erwarten läßt, ἅπαξ λεγόμενα, aber hier haben wir ja nicht einmal ein solches ἅπαξ λεγόμενον, sondern es wird nur vorausgesetzt. Aus dem Vorhandenseyn dieses Wortes im Syrischen kann höchstens geschlossen werden, daß es im Hebräischen auch habe vorhanden seyn können, aber nicht, daß dieß wirklich der Fall gewesen sey. Dazu kommt aber noch, daß diese Lesart durch keine einzige kritische Auctorität, weder durch eine Handschrift, noch durch eine andere alte Uebersetzung, bestätigt wird. — Erklären ließe sich übrigens die Entstehung der Lesart des Syrers leicht, wenn das wahr ist, was Michaelis behauptet (oriental. u. exeget. Biblioth. Th. XIII. S. 68.), daß in einigen phönicischen Alphabeten die Buchstaben א und ב ziemlich gleich sind, so daß sie leicht mit einander verwechselt werden konnten. — Was den Sinn der masorethischen Lesart betrifft, so finde ich keine Veranlassung, eine ganz neue Erklärung aufzustellen. Auch ich finde in dem ersten Gliede des Verses eine Anspielung auf die 1 Sam. 5, 5. erwähnte Sitte der Dagonspriester, nach welcher sie seit dem Umsturze der Bildsäule des Dagon durch die Bundeslade die Schwelle des Tempels nicht mehr betraten, sondern darüber hinwegsprangen, weil das heilige Bild des Dagon sie berührt hatte. אֲדֹנֵיהֶם im zweiten Gliede halte ich für den Pluralis maiestaticus und glaube, daß der Gott Dagon darunter zu verstehen sey. Getadelt werden also im ersten Gliede die Juden wegen ihrer Nachahmung des fremden Götzendienstes, im zweiten wegen der Gewaltthätigkeit und List, womit sie den Tempel ihres Götzen zu bereichern suchten. Es ist dabei an die gewaltthätige und listige Weise zu denken, womit die Güter erworben wurden, die sie als Opfergaben reichlich darbrachten. Ebenso wird חָמָס Amos 3, 10. und מִרְמָה Jerem. 5, 27.

Digitized by Google

gebraucht. Diese Erklärung scheint hier um so natürlicher zu seyn, da auch in dem Vorhergehenden verschiedene Arten des Götzendienstes, namentlich der Verehrung des Baal und Moloch, erwähnt werden. Den ganzen Vers übersetze ich demnach so: Strafen will ich Jeden, der über die Schwelle (des Tempels) springt, an diesem Tage, die den Tempel ihres Götzen füllen durch Gewaltthätigkeit und List.

Kap. 1, 15.

Statt שֹׁאָה וּמְשׁוֹאָה will Michaelis (neue oriental. u. exeget. Biblioth. Th. II. S. 230. und besonders Supplementa ad lexica Hebraica p. 2273.) lieber lesen: שֹׁאָה וּמִשּׁוֹאָה. „Ter componuntur," sagt er, „שֹׁאָה וּמִשּׁוֹאָה, vastatio et vastatio seu et locus vastus. Malim מִשֹּׁאָה efferre, vastatio post vastationem, ita ut utrumque nomen sit שֹׁאָה, nomine מְשֹׁאָה, quod in lexica receptum, plane abdicato. Quamquam, si Mem partem nominis facere velis, possis et מִשֹּׁאָה, summa devastatio, nomen facere formae rarioris מִגֹּאֵל, eodem manente sensu. Sed prius praeplacet." Die beiden anderen Stellen, welche Michaelis im Sinne hat, sind Hiob 30, 3. und 38, 27. Die Conjectur selbst aber ist unnöthig, da theils das Wort מְשׁוֹאָה ganz nach der Analogie gebildet ist, theils der ganze Satzbau in unserem Verse deutlich genug für die Beibehaltung der masorethischen Lesart spricht. Michaelis scheint an der Form מְשׁוֹאָה nur darum Anstoß genommen zu haben, weil er sie von dem Stamme שָׁאָה ableitete (unter diesem hat er nämlich jenes Wort aufgeführt, erklärt sich aber sonst nicht weiter darüber) und daher keine Analogie für dieselbe zu finden wußte. Darum will er selbst dann, wenn man das Mem als einen Theil des Nomens betrachtet, מִשֹּׁאָה punctiren, und beruft sich auf die seltenere Form מִגֹּאֵל. Aber ohne Zweifel führt man mit mehr Recht שֹׁאָה und מְשׁוֹאָה auf den Stamm שׁוֹא (arabisch سَاءَ) zurück,

Digitized by Google

der ganz nach der Form בּוֹא gebildet ist. Zwar kommt das Verbum שׁוֹא in den jetzigen Ueberresten der hebräischen Litteratur nicht mehr vor, aber eine Reihe von abgeleiteten Wörtern, die nur von dieser Form ausgehen können, beurkundet deutlich das frühere Vorhandenseyn derselben. Man vergleiche nur das Substantiv שׁוֹא, ferner שְׁוָא, תְּשׁוּאוֹת und andere. Eben diese Derivata beweisen zugleich, daß שׁוֹא mit dem verwandten שָׁאָה in der Bedeutung vastavit, tumultuatus est zusammentraf. In Ansehung der Bedeutung weicht übrigens מְשׁוֹאָה nicht wesentlich von שְׁאָה ab (vgl. Ewald's kritische Grammatik S. 244.). Dieß vorausgesetzt, ist ja die Form מְשׁוֹאָה ganz eben so wie מְחֹלָה, מְכוֹרָה und so viele andere gebildet. — Was aber den Satzbau in unserem Verse betrifft, so wird das Wort יוֹם zur Bezeichnung des Straf- und Rachetages Jehovens viermal nach einander wiederholt und jedesmal durch zwei synonyme Ausdrücke genauer charakterisirt. Erfordert es da nicht die Concinnität des Ausdrucks beinahe nothwendig, daß wir auch in den Worten יוֹם שְׁאָה וּמְשׁוֹאָה, die mitten in dieser Reihe stehen, eine gleiche Zusammenstellung zweier Synonyme zur Verstärkung des Begriffes, den der Prophet ausdrücken wollte, anerkennen müssen? Ich übersetze die Worte: dies vastationis et devastationis.

Kap. 1, 17.

Michaelis (neue oriental. u. exeget. Biblioth. a. a. O.) erlaubt sich bei diesem Verse eine doppelte Conjectur; beide halte ich für überflüssig, ja für unrichtig.

„Meine Vermuthung," das ist seine erste Conjectur, „beynahe dismahl eine unwidersprechliche, ist, der Prophet habe בְּצָעַר" (statt כְּעָפָר) „geschrieben." Die ganze Stelle lautet so: וְשֻׁפַּךְ דָּמָם כֶּעָפָר וּלְחֹמָם כַּגֶּלָלִים, verschüttet wird ihr Blut, wie Staub, und ihr Leichnam, wie Un-

Digitized by Google

rath. Gewiß ist die Redensart שָׁפַךְ דָּמָם בֶּעָפָר, es wird ihr Blut in den Staub ausgegossen, an sich tadellos und dem Anscheine nach natürlicher, als die gewöhnliche Lesart; aber dennoch zweifle ich nicht daran, daß diese die richtigere ist. So wie bei den zwei letzten Worten aus dem Verbum שָׁפַךְ nur der Begriff des Wegwerfens, Hinwerfens festzuhalten ist, so kann dieß auch sehr wohl bei בֶּעָפָר geschehen; ja das כ vor גִּלֻּלִים macht es fast mehr als wahrscheinlich, daß wir bei der masorethischen Lesart stehen bleiben müssen; denn nur so kann ein vollkommener Parallelismus herauskommen, der durch die von Michaelis aufgestellte Conjectur fast ganz zerstört wird. עָפָר steht nämlich hier nicht, wie Michaelis annimmt, in eigentlicher, sondern in uneigentlicher Bedeutung, und bezeichnet rem nullius pretii, und so entspricht es völlig dem nachfolgenden גִּלֻּלִים. Dem Sinne nach übersetzt Luther recht gut: „Ihr Blut soll vergossen werden, als wäre es Staub, und ihr Leib, als wäre es Koth." — Uebrigens wird die von Michaelis aufgestellte Conjectur durch keine einzige kritische Auctorität bestätigt.

Seine zweite Conjectur lautet so: „לְחָמָם. Ich spreche לַחְמָם aus. لحم heißt Fleisch." Zu weit scheint mir Michaelis zu gehen, wenn er, bloß auf diese Analogie des Arabischen sich stützend, ohne Weiteres das Wort לחמם auf לֶחֶם (לַחְמָם) zurückführt. Konnte nicht sehr wohl ein Vocalwechsel eines und desselben Wortes in den verschiedenen semitischen Dialekten stattfinden? oder, wenn wir auch darauf kein Gewicht legen wollen, weil ja bekanntlich לֶחֶם ein oft genug vorkommendes hebräisches Wort ist, konnte nicht neben diesem im Hebräischen eine zweite Nebenform entstehen, die sich weder im Arabischen, noch in irgend einem anderen der verwandten Dialekte wieder findet, wenn diese Form selbst nur nach der hebräischen Sprachanalogie gebildet würde? Leider ist dieß aber

Digitized by Google

mit der Form לְחֻמָם nicht der Fall; das Dageſch forte im Mem widerſpricht aller Analogie, und ohne Zweifel hat gerade dieſer Umſtand in Verbindung mit der Vergleichung des arabiſchen لَحْم Michaelis zu ſeiner Conjectur Veranlaſſung gegeben. Aber das uns läſtige Dageſch forte fehlt wirklich in mehreren Handſchriften. Mit dieſen leſe ich daher auch לְחָמָם, und dieß iſt bekanntlich nur der Orthographie nach von לְחוּמָם verſchieden, was von לְחוּם abzuleiten iſt, ein Wort, das wirklich Hiob 20, 23. vorkommt. — Schwieriger iſt es, die Bedeutung des Wortes לְחוּם mit Gewißheit zu beſtimmen. Der Context iſt weder im Zephanja noch im Hiob ſo entſcheidend, daß ſich daraus mit Sicherheit etwas ſchließen läßt; daher bleiben uns, außer der obigen Vergleichung des arabiſchen لَحْم, Fleiſch, nur noch zwei Mittel übrig, um zu einem wahrſcheinlichen Reſultate zu gelangen, die Etymologie und Analogie der hebräiſchen Sprache und die Ueberſetzungen der alten Ueberſetzer. Offenbar aber ſtammt לְחוּם ab von לָחַם, eſſen; die Formen לְחוּם und לְחוּם unterſcheiden ſich aber der Regel nach ſo, daß die erſtere adjectiviſch, die zweite ſubſtantiviſch ſteht, beide zunächſt mit paſſiver Bedeutung (vgl. Ewald's kritiſche Grammatik S. 235., Grammatik der hebräiſchen Sprache S. 202.): Dieſem gemäß wäre לְחוּם eigentlich comestum, gegeſſen, oder zu eſſend, לְחוּם dagegen die Nahrung. Die Vergleichung mit dem arabiſchen لَحْم führt dann darauf hin, daß darunter auch insbeſondere Fleiſch zu verſtehen ſey. — Hiermit verbinden wir nun die alten Ueberſetzungen. Die LXX. überſetzen unſere Stelle: *καὶ τὰς σάρκας αὐτῶν ὡς βόλβιτα.* Der Syrer: ܘܦܓܪܗܘܢ ܐܝܟ ܡܫܬܐ, et caro eorum sicut stercus; die Vulgata: corpora eorum, der Chaldäer noch beſtimmter: וּגְבֶלְחֵירוֹהִי כְּמַדְוָרָא, et cadavera eorum sicut

sterens. Nehmen wir alles Gesagte zusammen, so möchten wohl dem Worte לְחוּם folgende Bedeutungen beizulegen seyn: 1) Nahrung, dann insbesondere 2) Fleisch; daher endlich 3) Körper und 4) todter Körper, Leichnam; aber freilich leugnen läßt sich nicht, daß namentlich die zwei letzten Bedeutungen nichts weiter für sich haben, als die Leichtigkeit, mit der sie aus den vorhergehenden abgeleitet werden können, die Auctorität einiger der alten Uebersetzungen und den Umstand, daß sie an beiden Stellen, in welchen das Wort vorkommt, einen passenden Sinn geben; aber dagegen läßt sich nicht verhehlen, daß, wie schon Michaelis a. a. O. bemerkt, bei dem arabischen لحم keine Stelle nachgewiesen worden ist, in der es in der Bedeutung Leichnam stände, und das hebräische לְחוּם kommt ja nur hier im Zephanja und Hiob 20, 23. vor, für welche beiden Stellen die Bedeutung noch erst ermittelt werden soll.

4.

Bemerkung

zu dem Aufsatze von Kurtz über die symbolische Dignität der Zahlen an der Stiftshütte, Stud. u. Krit. 1844, 2. S. 315.

Von

Hauff, Pfarrer in Waldenbuch.

In der Abhandlung über die symbolische Dignität der Zahlen an der Stiftshütte des Herrn Oberl. Kurtz habe ich das Meiste mit so viel Theilnahme und Zustimmung gelesen, daß ich nicht umhin kann, die Stelle, in welcher

Digitized by Google

mir gegen das hermeneutische Princip des Hrn. Verf. selbst verstoßen zu seyn scheint, darin zu bemerken. S. 366. nämlich wird die Zahl der Säulen um den Vorhof nicht mit Bähr auf 56, sondern mit Stieglitz auf 60 Säulen angenommen. Aber bei der sonstigen Genauigkeit der Beschreibung (Ex. 26.) hätte das in derselben selbst in dem Falle bemerkt werden müssen, wenn die Zahlen nicht bedeutungsvoll wären. Sobald aber die Zahl 60 für die Stiftshütte Bedeutung hätte, würde gewiß dieselbe ausdrücklich als die Summe aller Säulen hervorgehoben. Es sind überdieß wirklich nur 56 Säulen, sobald wir beachten, daß die Thürpfosten auch als Säulen der קְלָעִים gelten. So sind es vom Thürpfosten bis zur Eckſäule $3 \times 5 = 15$ Ellen; von der Eckſäule zur ersten Säule der Nord- und Südseite 5, also bis zur 20sten, welches die Eckſäule ist, $5 \times 20 = 100$ Ellen. Auf diese Weise fällt auf der Westseite sogar eine Säule weg, da beide Eckſäulen zu beiden langen Seiten gehören. Hier mag nun immerhin eine Auslassung in der Beschreibung angenommen werden, weil z. B. ein kleines Näherrücken schon für 10 Säulen Raum gibt, und das nicht bemerkt zu werden brauchte; denn die 5 Ellen Zwischenraum sind nicht nothwendig.

Die 56 Säulen aber, die auf solche Weise zu zählen sind, betragen nicht, wie es S. 366. heißt, $2 \times 4 \times 8$, sondern $2 \times 4 \times 7$, und wie sehr dieß mit der hier durchgeführten Symbolik zusammenstimmt, braucht kaum bemerkt zu werden; 7 ist das Bundesvolk, 4 die Welt, und die Verdoppelung hat hier, wie in der Form des Heiligthums die doppelte Länge, die Bedeutung, daß die Vollkommenheit (das Quadrat) noch nicht erreicht sey.

Digitized by Google

5.

Bemerkung

zu Jes. 7, 14 — 16.

gegen

Herrn Prof. D. Hofmann.

Von

F. W. C. Umbreit.

Unter den neuesten Auslegern des Jesaja hat Herr Prof. D. Hofmann in seinem Buche „Weissagung und Erfüllung" S. 221. die berühmte Stelle von der Geburt des Immanuel auf eine ihm eigenthümliche Weise genommen. Er meint, das Haus David's sey in הָעַלְמָה angeredet, und faßt diese in dem Begriffe der Eheloſigkeit: „gib Acht, du Unvermählte, wirst schwanger und gebierst einen Sohn, den wirst du dann Gottmituns nennen." Der Verf. stützt seine Erklärung vorzüglich auf die Vergleichung der Stelle Kap. 54, 4.; wie dort der Tochter Zion zugerufen werde: בֹּשְׁתִּי תִשְׁפָּחִי עֲלוּמַיִךְ, so sey hier das Haus David's עַלְמָה angeredet. Jener kündige der Prophet an, sie werde, obwohl eine עַלְמָה, doch mehr Söhne gebären, wenn die Zeit des Heils gekommen, als die בְּעוּלָה, die einen Mann habe, denn Jehova werde ihr Mann seyn: dem Hause Davids sage er, es werde ihm ergehen, wie wenn eine עַלְמָה einen Sohn gebäre, ohne einen Mann erkannt zu haben. Denn eben jene Stelle gebe uns klar und sicher den Begriff von עַלְמָה, da aus der Verbindung von עֲלוּמִים und אַלְמְנוּתַיִם hervorgehe, daß ihr Gemeinsames die Eheloſigkeit sey. Wie die Tochter Zion harre nun auch das Haus David's einer Zeit entgegen, welche wohl mit der Vermählung verglichen werden mochte, wo es nämlich seine Bestimmung erreichen und zu den ihm zustehenden Ehren gelangen würde. Menschlicher Weise hätte es dazu freilich noch keinen

Digitized by Google

Anschein, und sollte auch ferner keinen gewinnen: vor Menschenaugen bleibe das Haus David's in der Schmach seines ehelosen Standes, bis es einen Sohn gebäre, an welchem man seinen Gemahl erkenne. Und dieser Sohn sey der, in welchem es die ganze Fülle seiner Verheißungen verwirklicht sehe, der Erbe der Zusagen Jehova's. So soll also das thörichte Haus David's durch das, worin das angekündigte Zeichen besteht, von der Wahrheit des Ausspruchs Jesaja's überführt werden, noch ehe es sich von seiner Thorheit bekehrt hat. Aber freilich stehen wir jetzt nur im Anfange des angekündigten Zeichens. Das ganze Land, welches David einst beherrscht hat, wird verödet, Aram und Ephraim, und Juda selber auch, Juda eben durch Assur, bei welchem Ahas Hülfe sucht, statt bei Jehova. In Folge dieser Thorheit des Königs wird ein Zustand des Landes herbeigeführt, durch welchen bei der Geburt des verheißenen Sohnes, der den Namen Immanuel erhält, ein Gegensatz zwischen der Bedeutung dieses Namens und der Nahrung des Königs, die aus den Speisen der Wüste besteht, hervorgerufen wird, und dieser Gegensatz macht das Zeichen aus, welches Jehova ungebeten dem Hause David's geben will. Und so kündigt der Prophet dem entarteten Hause David's in diesem Zeichen eine Strafe an, worauf schon das den Satz beginnende לָכֵן hindeutet. — Aber diese erkünstelte Erklärung wird sich schwerlich des Beifalls einfacher Beurtheiler erfreuen. Denn 1) liegt etwas Widerstrebendes darin, das Haus David's, das, theokratisch betrachtet, an Gottes Statt über Israel herrschen, aus dem der Messias hervorgehen soll, in der Person einer ehelosen Jungfrau aufzufassen, die Jehova's als des Gemahles harrt, um von ihm den Messias zu empfangen und zu gebären, wie denn die ganze Anrede in diesem Zusammenhange viel Gezwungenes hat; 2) Kap. 54, 4. liegt es viel näher, עֲלוּמִים von der Zeit der Jugend des Volkes in

Digitized by Google

Aegypten, als von seiner Unvermähltheit zu verstehen; 3) wird das הִנֵּה in einem gar nicht zu erwartenden Sinne genommen, wonach das folgende הָרָה וְיֹלֶדֶת בֵּן Nachsatz wird und eine große Härte in der Construction entsteht; 4) muß der Verf. V. 15. consequent טוֹב und רַע von der Nahrung verstehen: „wann er weiß, das Ueble zu verwerfen und das Gute zu erwählen." Wenn wir nun auch die Beziehung auf 2 Sam. 19, 36. zugeben wollten, so wäre es sehr sonderbar, daß im folgenden Verse gesagt würde: „denn bevor der Knabe weiß, das Ueble zu verwerfen und das Gute zu erwählen." Es würde vielmehr einfach heißen: „denn ehe der Knabe geboren wird u. s. w." Gerade diese Redeweise, wobei das בְּטֶרֶם zur Erläuterung des vorausgegangenen לְרַעְתּוֹ besonders in Betracht kömmt, weiset auf eine weitere Zeitferne der Entwickelung hin, mögen wir nun an das Jahr der Entwöhnung mit Hitzig, oder an das dritte mit Hengstenberg, oder an das zehnte bis zwanzigste mit Ewald u. s. w. denken, wobei uns wenigstens die nächste Zeit die wahrscheinlichste ist. Das fragliche לְ vor רַעְתּוֹ begründet gar keinen triftigen Einwand gegen unsere Erklärung, wie man z. B. aus Ewald's Auslegung sieht, der es zwar durch wann übersetzt, aber es doch dem בְּטֶרֶם gleich nimmt. Allerdings bedeutet es „zu oder gegen etwas hin," d. i. aber bis dahin, wenn, also bis oder wenn.

Digitized by Google

Recenſionen.

Digitized by Google

Digitized by Google

1.

Hagen, D. Karl, Privatdocent der Geschichte in Heidelberg, Deutschlands litterarische und religiöse Verhältnisse im Reformationszeitalter. Erster Band. Mit besonderer Rücksicht auf Wilibald Pirkheimer. Erlangen, Palm, 1841. XIV. 491. Zweiter Band. 1843. XIV. 408. Dritter Band. 1844. XII. 463. Der zweite und dritte Band unter dem besondern Titel: Der Geist der Reformation und seine Gegensätze, erster und zweiter Band.

Was uns gegenwärtig antreibt, unsere Blicke auf die Reformationszeit mit verstärktem Interesse zu lenken und jeden Beitrag zu ihrer Aufhellung dankbar aufzunehmen, das ist weit nicht bloß der natürliche Antheil, den jeder Gebildete an den Entwickelungspunkten der Menschheitsgeschichte nehmen muß, und an den großen Gestalten, welche da hervorzutreten, in welchen die Bahn brechenden Gedanken persönlich zu werden pflegen, sondern wir werden hierbei vielmehr von dem Gefühle geleitet, daß jene Bewegung mit uns in nächster verwandtschaftlicher Beziehung stehe, und was im kirchlichen und staatlichen Leben, wie in der Wissenschaft unserer Tage sich regt, zeigt sich uns immermehr als eine Fortsetzung des dort Angefangenen oder als ein Wiederaufnehmen des dort

Digitized by Google

Fallengelassenen. Die Reformation hat uns Früchte hinterlassen; es wird uns klar, wie wir sie nicht bloß genießen dürfen, sondern aus ihnen den Samen zu neuer Frucht gewinnen und großziehen müssen; die Reformation hat nicht alle damals ausgestreuten Keime zum Wachsthume gebracht; wir sehen ein, daß es an uns ist, das Uebergangene aufzulesen, und so stehen wir selbst in einer Art von Reformationsperiode, sofern wir die Pflicht der Fortbildung und die Ahnung neuer Bildungen, sey's mit willigem oder zögerndem Sinne, uns aufgelegt finden. Soll etwas Rechtes aus der Sehnsucht und dem Streite unserer Gegenwart hervorgehen, so müssen wir bei jener Vergangenheit in die Schule gehen, und wenn freilich das historische Wissen und Erkennen für sich nie im Stande ist, die neu schaffende Thatkraft zu erzeugen, weil diese nicht gelernt, sondern gesendet wird, so hat es doch den großen Gewinn, daß es einerseits den Muth und die Hoffnung wach erhält, andererseits das Urtheil schärft und den Maßstab an die Hand gibt, durch welchen man gegen Täuschungen der Gegenwart geschützt und fähig wird, das sich aufspreizende Kleine auf seinen Werth zurückzuführen und das wirklich Bedeutende anzuerkennen. Gerade nun das Interesse der Verwandtschaft ist es, wodurch wir, ungenügsam mit allgemeinen Redensarten von Lob oder Tadel und mit vornehmer Betrachtung von obenher aus ferner Vogelperspective, vielmehr genaue Vorführung des Einzelnen und seiner Verwickelungen und Entfaltungen verlangen. Die Reformationsgeschichte am allerwenigsten soll man uns machen, sondern soll sie selbst sich machen lassen, und wir sind desto dankbarer, je mehr man Dinge und Personen selber reden läßt. Es mag dem künstlerischen Sinne schmeicheln, wo aus dem irdischeren Stoffe der Geschichte romanhafte Bilder und Gruppen herausgearbeitet und gemeißelt werden, — die Pietät der Nachkommen will eben so wenig idealisirte als karri-

Digitized by Google

kirte Darstellungen ihrer Vorfahren, sondern diese selbst, wie sie wirklich waren, wie sie leibten und lebten, in ihren natürlichen Stellungen und Lagen; denn nur bei dem, wofür man schwärmt, nicht bei dem, was man wirklich liebt und ehrt, kann man fürchten, daß es durch die Nähe verliere.

Das natürliche Verständniß der Reformationszeit ist durch Ranke's Meisterwerk uns um Vieles näher gerückt. Dadurch sind solche Detaildarstellungen, wie sie Hagen in den vorliegenden Versuchen darbietet, nicht nur nicht überflüssig gemacht, sondern im Gegentheile herausgefordert. Ranke hat das Netz der großen Karte für die deutsche Reformationsgeschichte entworfen und die hellen Punkte mit sicherer Hand darüber ausgestreut, die Verbindungslinien zwischen diesen gezogen, die Grenzen festgestellt; nach ihm müssen Specialkarten desto verdienstlicher und verständlicher werden. Ranke hat überdieß vorwiegend die höheren Schichten jenes Geschichtslandes ins Auge gefaßt; es ist das von oben her Kommende, nach oben Strebende an den Begebenheiten, in dessen Auffassung seine Hauptstärke liegt, und wie er vornehmlich aus diplomatischen Urkunden arbeitet, so möchte man fast sagen, er habe den Geist der Geschichte selbst in seiner diplomatischen, d. h. die Erscheinungen in ihren Spitzen fassenden und combinirenden Thätigkeit beobachtet und beschrieben. Eine mehr geognostische Geschichtschreibung daher, die sich auf die untern Lagen und Gänge des so gezeichneten Bodens einließe, könnte nicht anders als mannichfach ergänzend hinzutreten. Hagen hat einen Theil dieser gewiß sauren, aber lohnenden Arbeit übernommen, indem er nach denjenigen Urkunden fahndete, welche nicht in den Archiven der Fürsten, aber in den Schränken und auf den Bänken des Bürgers und Landmanns bewahrt und verloren werden, — nach der überaus reichen Flugschriftenlitteratur, die der Reformation voraus- und begleitend zur Seite gegangen ist; er zeigt uns die Ver-

Digitized by Google

suche, welche der reformatorische Geist in den nach Begabung und Bildung weiter unten stehenden Personen und Kreisen machte, um zu Wort und That zu kommen, und wie sich die einzeln auftauchenden Bedürfnisse und Bestrebungen nach und nach gestärkt und zusammengefunden haben zu dem großen Schlage, welchen Deutschland gegen Rom zu führen berufen war. Wiederum sucht er das Treiben der elementaren Kräfte, die durch die Reformation geweckt worden, deren Verbindung mit reformatorischen Tendenzen, und wie beide dann zwar niedergehalten, aber nicht überwunden worden, uns vorzuführen, und läßt uns das Grollen in der Tiefe sammt den Stimmen der Unzufriedenen aus den Gebildeten vernehmen.

Zweierlei macht dieses Werk interessant, erstlich das Eingehen auf das Einzelne, wie die Personen vorgeführt, ihre Lagen und Thätigkeiten geschildert werden mit reichlicher Verwebung des Urkundlichen aus Briefen und Schriften, und sodann der Versuch, jenes Einzelne zu gruppiren, dem natürlichen Verlaufe nachzugehen und zu zeigen, wie die mannichfaltigen Strömungen des Geistes bald in Eins geflossen, bald wieder auseinander gegangen sind. In dieser zwiefachen Beziehung wird man dem Verfasser Dank sagen müssen für seinen Fleiß und Aufwendung von Scharfsinn, und sich mannichfach belehrt und zum Nachdenken aufgefordert finden. Aber Hagen verfolgt neben dem historischen noch einen andern Zweck: er will aus seiner geschichtlichen Darstellung praktische Folgerungen für die Gegenwart ziehen. Auch dieß muß allerdings unser Interesse für seine Schrift erhöhen, und wenn sich gleich finden sollte, daß er hierbei geirrt hat, so wird man doch der Offenheit, womit er seine Ansichten darlegt, alle Gerechtigkeit widerfahren lassen, neben dem, daß man zugeben muß, daß eine Geschichte der Reformation

Digitized by Google

ohne Beziehungen auf die Gegenwart und ihre Tendenzen für einen Protestanten gar nicht möglich wäre.

Das Buch war ursprünglich auf ein Einzelbild angelegt, auf die Zeichnung des bekannten Nürnbergers, Wilibald Pirkheimer, jedoch so, daß dieser in Situation erschiene mit den Tendenzen seiner Zeit. Unter der Arbeit aber gewannen diese die Oberhand, so daß der Mann selbst in den Hintergrund rücken mußte und nun nur hie und da auftauchen darf, mehr beispielsweise als eigentlich obligat. Aus demselben Grunde erklärt sich auch die Ausdehnung des zuerst nur auf zwei Bände abgesehenen Werkes. Man darf mit dem Verfasser nicht rechten, daß ihm der Stoff zu gewaltig geworden; ist es doch überhaupt schwerer, geschichtliche Personen zu zeichnen, als Verhältnisse und Bestrebungen; denn jene haben ihr selbsteigenes festes Angesicht, das man ihnen durch mühsames, sich selbst verleugnendes Studium ablernen muß, diese aber sind weit geneigter, unter der Arbeit die Physiognomie dessen, der sie beschreibt, anzunehmen, und die Willfährigkeit des Stoffes lockt natürlicherweise die jüngeren Künstler an. So lange wir jugendlich noch selber mit dem Allgemeinen verwachsen sind, haben wir auch immer mehr Zuneigung für das Allgemeine; indem wir mit den Jahren concreter, persönlicher werden, wächst erst der Sinn für das Concrete, in welchem dann auch das Allgemeine, jedoch nun auf organische Weise mit aufgenommen, erkannt wird. Eine Nachwirkung der ursprünglichen Absicht glaubt man jedoch dem Buche anzuspüren, und zwar nicht eine vortheilhafte. Der Verfasser wollte eine der Persönlichkeiten zweiten Ranges aus jener Zeit schildern; so unterließ er, den Maßstab für die Beurtheilung der größeren neben sich zu legen, und ist darum in der Zeichnung eines Luther weit unter der Wirklichkeit geblieben; sein Auge, auf den litterarischen, wahl auch fröhlichen und das Leben genießenden Kränzchen der humani-

Digitized by Google

stischen Vor- und Beiläufer der Reformation verweilend, in welchen Pirkheimer mit weltmännischer Anmuth sich bewegte, hat an der Kraft der Ausdehnung verloren, ohne welche die Männer der Religion und der Kirche gerade nach ihren stärksten Seiten außerhalb des Gesichtskreises fallen müssen. Wir werden darauf zurückkommen.

Dadurch nun, daß Hagen seinen ursprünglichen Plan erweiterte, mußte er schon von Anfang an dem Buche eine andere Fassung geben: statt einer Genealogie Pirkheimer's in aufsteigender Linie die Vorläufer der reformatorischen Richtungen in den früheren und nächstvorhergehenden Zeiten der Kirche, vornehmlich die Bestrebungen der nationalen Opposition gegen Rom in den Zeiten des constanzer und baseler Concils, das Eingreifen der classischen Studien, die Verbreitung einer innigeren religiösen und somit einer gründlicheren, freieren theologischen Richtung. Alle diese Thätigkeiten führt uns sodann der Verfasser, wie er der Reformationszeit näher rückt, angelehnt an die hervorragenderen Persönlichkeiten, auf eine sehr lebendige Weise vor, die nur selten in den Ton trockener, litterarhistorischer Notizen herunterfällt; er zeigt, unter Einwebung sprechender Citate, wie sich die Regungen des neuen Geistes in den verschiedenen Kreisen der Gesellschaft und in den verschiedenen Gegenden des Landes geltend gemacht, wie sie sich in Deutschland auf eine eigenthümliche, sittlich-ernstere Weise entwickelt haben. Man gewinnt an seiner Hand eine sehr anschauliche Vorstellung von dem Walten der Kräfte und Personen, und wenn es allerdings zur Aufgabe unserer kritischen Zeit mitgehört, auch die Reformationsperiode aus dem Gesichtspunkte natürlicher Erklärung zu betrachten und für das große Factum der Geschichte die kleineren Anfänge, die Saugwurzeln gleichsam, womit es aus dem mütterlichen Boden seine Nahrung zog, aufzusuchen, so hat der Verfasser einen verdienstlichen Beitrag hierfür geliefert, er hat gezeigt,

Digitized by Google

wie sich das deutsche Volk allmählich empfänglich gemacht habe für das Eintreten der Reformation, und wie sich diese natürlichen Vorbedingungen an dieselbe angeschlossen, welchen Proceß sie mit derselben eingegangen haben. Die einzelnen Erscheinungen gruppiren sich dabei auf ungesuchte Weise in drei Hauptrichtungen: die humanistische, die volksthümliche, die religiöse, und die drei Bände theilen sich in die Durchführung des geschichtlichen Drama's, worin jene drei Elemente sich gebildet haben und in Zusammenwirkung gekommen sind. Soviel Bände, soviel Acte. Im ersten Bande schildert der Verfasser jedes dieser drei zunächst nach seiner Entstehung und Entwickelung für sich: das religiöse, auftretend als Reaction des frommen Gefühls gegen die herrschende Kirche und ihre ceremonielle Frömmigkeit, die immer äußerlicher und lebloser geworden war, und diese mystische Richtung im Bunde mit einem innigeren Sichanschließen an die heilige Schrift — Waldenser, Brüder des gemeinsamen Lebens, Thomas von Kempen, Johann von Goch, Johann Wessel, Johann von Wesel, Johann Geiler von Kaisersberg; das volksthümliche, und zwar nach zwei Seiten als bewußte nationale Erhebung gegen die abstracte römische Allgemeinheit, wie sie sich schon unter früheren Kaisern, mit besonderem Nachdruck aber auf den Concilien des funfzehnten Jahrhunderts geltend zu machen suchte — Aeneas Sylvius und Gregor von Heimburg, Erzbischof Diether von Mainz, die deutschen Reichsstädte und die Bestrebungen der Reichstage; als andere Seite die populären Auflehnungen des Humors und der Satyre wider das faul gewordene Gebäude der Hierarchie — Rosenplüt, Reineke Fuchs, die Fastnachtspiele; endlich das humanistische, dessen Entwickelung der Verfasser mit besonderer Vorliebe und Anschaulichkeit beschreibt. Diese drei Elemente des reformatorischen Strebens treten nun zu einander in mannichfaltige Berührung und Wechsel-

Digitized by Google

beziehung, und aus ihrem Zusammenwirken entwickelt sich — nach der Darstellung des Verfassers — eine öffentliche Meinung in Deutschland, welche nur auf den rechten Mann wartet, um mit völliger Entschiedenheit sich von dem alten Systeme loszusagen. Mit der Entwickelung dieses zweiten Actes beschäftigt sich der zweite Band, in welchem Hagen das Auftreten und nächste Wirken Luther's und seiner Freunde in der ersten freieren Periode der Reformation schildert und zu zeigen sucht, wie sie sich zu jenen Urelementen der Opposition gestellt haben. Der Verfasser hat hierbei ein besonderes Interesse, was sich Freisinniges, allgemein Vernünftiges, Natürliches, dazu Opponirendes und Negirendes bei den Reformatoren kund gegeben, hervorzuheben; denn im dritten Acte seines Drama's läßt er die Reformation als ein sich selbst untreu Werdendes, die protestantische Kirche als die von den ursprünglichen reformatorischen Tendenzen abgefallene erscheinen, und sucht mit vielem Fleiße und Durchführung bis ins Einzelne zu zeigen, wie die Hoffnung Deutschlands nach kurzem Blühen auf lange wiederum dahingesunken sey — durch die Schuld der Männer, auf welche gerechnet war. Diese Ansicht ist nun zwar nicht neu, aber die Art, wie sie hier durchgeführt wird, verleiht ihr neue Stützen; das herbeigebrachte Material wird ganz zu ihren Gunsten verwendet, und alle Erscheinungen jener Zeit an Personen und Verhältnissen werden in diese Beleuchtung gestellt, so daß wohl nicht wenige Leser, besonders die auf Einem philosophischen Boden mit dem Verfasser stehen, geneigt seyn werden, in das Urtheil, welches er endlich mit aller Schärfe wider Luther und sein Werk fällt, einzustimmen.

Dieses Urtheil Hagen's über die Reformation und die Art seiner Motivirung fordert nun zu einer nähern Prüfung auf, einer Prüfung, von welcher alles Verdächtigen und Verketzern schon darum fern bleiben soll, weil der

Digitized by Google

Verfasser sich selbst so ohne allen Rückhalt ausspricht und mit der anerkennenswerthesten Offenheit sagt, was er denkt. Zwar könnte man freilich meinen, ein Protestant habe in unsern Tagen sich wohl zu besinnen, ehe er seine Kirche in ihren Anfängen mit Tadel überhäuft, und sich zu fragen, ob er nicht damit ihren erklärten Feinden gar zu willkommen werde (Vorrede zum dritten Bande). Allein wenn ein Protestant überzeugt ist, daß er recht sehe, so darf er sich auch durch jenes Bedenken nicht abschrecken lassen; denn was wahr ist, kann nie schaden, oder wenn es schadet, so schadet es nur dem Unwahren und also mit Recht, und ist ein Schaden zum Nutzen. Auch ist ja der Gewinn, welchen die Feinde unserer Kirche aus solchen Angriffen der Kritik ziehen, in der That nur ein scheinbarer und vielmehr ihnen selbst gefährlich. Gibt es eine Kritik, die selbst jene Kritik, womit der Geist der Reformation das römische System überwunden hat, noch mangelhaft findet, so kann sie wahrlich diesem noch viel weniger zu statten kommen, denn hier ginge es vielmehr nach dem alten: quid sum miser tunc dicturus, cum vix iustus sit securus? Ueberhaupt gehört das zur protestantischen Aufrichtigkeit und Wahrheitsliebe, auch die eigene Kirche nicht zu schonen, wo man sie auf unrechter Spur fände, und die Pietät gegen ihre zeitliche Erscheinung derjenigen, die man ihrem ewigen Urbilde schuldig ist, immerdar untergeordnet zu halten. Aber wer die Reformation und ihre Urheber auf so entschiedene und schneidende Weise angreift, wie Hagen, der thut dann freilich auch wohl, sich im voraus darauf gefaßt zu halten, daß man ihm genau nachrechne und, wenn er gefehlt, ihn eben so rückhaltslos tadele. An beiden will es Referent nicht fehlen lassen, so weit Kräfte und Recht gehen.

Kurz und deutlich faßt Hagen seine Ansicht und Absicht zusammen am Schlusse der ganzen Arbeit (Band 3.

Digitized by Google

S. 457 u. f.). Er sagt: „Ich nahm mir vor, die Entwickelung der reformatorischen Ideen von ihrem Ursprung an bis zu der Zeit darzustellen, wo der ursprüngliche Charakter derselben aufhört, der allgemeine zu seyn. Ich wollte die Vorbereitung derselben auf gleiche Weise, wie ihren endlichen Durchbruch und die bald darauf erfolgende Entzweiung den Lesern vor die Seele führen." — „Der deutsche Geist entwickelte sich in seiner neuen selbsterrungenen Freiheit alsobald eine Fülle von Gedanken und Ideen, welcher sich keine Epoche, selber die unsrige nicht, schämen dürfte. Und so außerordentlich war die Verbreitung dieser neuen Ideen, so sehr hatten sie sich des ganzen Volkes bemächtigt, daß man wohl zu der Hoffnung berechtigt seyn konnte, die deutsche Nation werde einer schönen, freien, großartigen Entwickelung entgegengehen. Aber in dem Momente, als man diese Hoffnung verwirklichen, als man für die neuen Ideen auch eine neue Form schaffen, sie ins Leben einführen wollte, da traten innerhalb der Opposition selber Gegensätze hervor. — Leider war es nicht möglich, sie zu vermitteln, was vielleicht durch eine hervorragende Persönlichkeit hätte geschehen können: so bildeten sie sich denn zu Trennungen und Entzweiungen aus, welche bald in die heftigsten Kämpfe übergingen. Endlich gelang es der minder freien Richtung (als die biblische bezeichnet sie Hagen), die übrigen, ihr entgegenstehenden zu überwinden, aber nur dadurch, daß sie sich an die herrschenden Gewalten angeschlossen. Der Sieg war demnach nur ein äußerer; innerlich dauerte der Kampf noch immer fort, welcher sich von nun an als ein Kampf zwischen blindem Bibelglauben und neuer Priesterschaft einerseits und andererseits zwischen Geistesfreiheit und echtem, reformatorischen Sinne herausstellte. Die unfreie Richtung aber war die privilegirte, die von den Obrigkeiten anerkannte, und nahm daher den Namen der Reformation oder des Pro-

Digitized by Google

testantismus für sich vorzugsweise in Anspruch. Da sie aber immer mehr alle ursprünglichen Principien der Reformation wieder von sich ausschloß, so kann man wohl sagen, daß sie von nun an von der Reformation abgefallen, derselben untreu geworden, und daß in ihr — das eigentliche Wesen der Reformation keineswegs vertreten sey." — „Aus allem diesem mag sich nun erklären, warum die Reformation in Deutschland keinen größeren Erfolg gehabt, warum sie nicht die ganze Nation zu sich herübergezogen, wie es doch anfangs den Anschein hatte, warum vielmehr in der Nation durch die reformatorischen Bestrebungen eine Trennung einriß, welche größer und nachhaltiger war, als alle anderen, welche namentlich dazu beitrug, der Nation ihre politische Größe und Bedeutung zu nehmen. Nicht die eigentlichen ursprünglichen Ideen waren es, welche jene traurigen Wirkungen hatten, sondern es war der Abfall von jenen Ideen; nicht das Streben nach Freiheit, sondern das Aufgeben derselben; nicht die Opposition gegen die katholische Kirche und gegen die Idee derselben, sondern die Bildung einer neuen, welche dem Wesen einer Reformation direct entgegenstand." Und mit diesem Gange der Dinge im Reformationszeitalter stellt Hagen zuletzt die jetzige Zeit in Parallele, sofern auch hier der Aufschwung des vorigen Jahrhunderts gelähmt erscheine durch Verbindung der, obwohl unnatürlich und ohne Dauer zusammengemischten, religiösen Reaction mit den herrschenden Gewalten, und hofft den Sieg der Freiheit über sie, das Ende jener alten Kämpfe um so eher, wenn sich alle über die welthistorische Stellung der einzelnen Richtungen werden klar geworden seyn.

Also der Protestantismus und zwar nicht erst der spätere, welcher die Concordienformel gestellt, nicht der des siebzehnten Jahrhunderts, sondern der Protestantismus, wie er im dritten Jahrzehnt des sechzehnten Jahr-

Digitized by Google

hunderts geworden, der Urheber der augsburgischen Confession, ist nach Hagen bereits ein Abfall von der Reformation, und in den Hauptmännern selbst, welche jene zu Stande gebracht haben, liegt Ursache und Schuld davon.

Um dieser schweren Anklage Rede zu stehen, muß man zuerst fragen: hat Hagen den ursprünglichen Sinn der Reformation richtig aufgefaßt oder nicht? Hat er ihn, dann sind die Reformatoren verloren und mit Recht verurtheilt. Aber es ist vielmehr zu behaupten, daß Hagen gerade hierin gefehlt hat und weit hinter der Aufgabe des Historikers zurückgeblieben ist. Er faßt sie — um es kurz zu sagen — nur an den zwei Außenseiten des Theoretischen und des Socialen, aber er übersieht gänzlich den Kern, die treibende Mitte der Reformation, — das religiöse Gewissen in den Reformatoren; darum muß er ungerecht urtheilen, auch über jene zwei Seiten selbst.

Hören wir zuerst, wie Hagen sich über das Theoretische ausläßt. Mit den anthropologischen Bestimmungen Luther's und der Seinigen ist er gänzlich unzufrieden, und er behandelt sie kaum anders, als der vulgärste Rationalismus gethan. Z. B. die Lehre von der Sündhaftigkeit der menschlichen Natur hält er nur für die schroffe Fassung der in jener Zeit, vornehmlich durch den Egoismus der Gegner der Reformation klarer gewordenen Einsicht in die sündigen Elemente des Menschen; „Anerkennung unserer Schwächen, ohne sie durch die Sophistik des allzeit fertigen Verstandes verkleistern oder vertuschen zu wollen, ist eigentlich das allgemein Gültige, das Welthistorische jener Annahme" (B. 2. S. 256.), als ob nicht auch in der römischen Kirche Anerkennung menschlicher Schwäche gewesen wäre, als ob je Anerkennung dieser Schwäche etwas Welthistorisches seyn könnte! Wer es in der Erkenntniß der Sünde nicht weiter bringt, als bis zu dieser Anerkennung von Schwächen, der ist selbst ein Schwächling und wird nie ein Reformator; solche An-

Digitized by Google

erkennung ist Nachgiebigkeit gegen Nachgiebiges — die eigentliche Mutter des Ablaßwesens in jeder Gestalt, aber ein Luther hat die Sünde als etwas ganz Anderes kennen gelernt, als eine feste, große Macht in sich und außer sich, er hat mit ihr in schweren Kämpfen gerungen; darum mußte er ihr auch einen andern Namen geben, als jenen, in welchem Hagen das Welthistorische jener Annahme findet, darum hat Luther den Ablaß gestürzt, und darum kann man nur mit großem Unrechte seine Lehrmeinungen über die Sündhaftigkeit der menschlichen Natur in Eine Classe mit den Speculationen müßiger Köpfe über diesen nothwendig dunklen Punkt der christlichen Anthropologie zusammenwerfen. Mag Luther immerhin zu weit gegangen seyn in seinen Ausdrücken — seine Theologie war ja an Augustin aufgewachsen, — so ist doch das sein großes Verdienst, eine tiefere Einsicht in die Macht der Sünde gewonnen zu haben, ohne welche es keine sittliche Stärke gibt, am wenigsten eine solche, durch welche reformirt und Welthistorisches gewirkt wird. Auf ähnliche verkennende Weise urtheilt Hagen über die Lehre Luther's vom Glauben. Er meint, die öffentliche Meinung Deutschlands habe nichts weiter gewollt, als fromme Gesinnung, und Luther's einseitiges dogmatisches System habe nun einen Nebenbegriff untergeschoben — den Glauben (ebds. S. 259.). Es mag seyn, daß manche Humanisten und sonstige gute Leute sich mit jener begnügt hätten, aber dem Reformator war es doch nicht um einen Nebenbegriff, sondern um den Hauptbegriff zu thun; er wollte eine Vermittelung Gottes und des Menschen, eine gewisse Stellung des Menschen zu Gott; die römische Kirche hatte eine falsche Vermittelung angeboten, die äußere durch Werke, Priester und Heilige; Luther hat mit Einem kühnen Stoße all dieses dazwischen Geschobene niedergeworfen, und es kam nun darauf an, den Menschen selbst durch seine persönliche, innere Bewegung an Gott zu rü-

Digitized by Google

cken. Diesen Act fand Luther im Glauben, als einer die in Christo angebotene Gnade ergreifenden Gesammtthätigkeit des Herzens. Der Glaube war somit sein Hauptbegriff, und mit Recht, — wenn wir auch gleich einsehen müssen, daß der Name zum Vorwiegenlassen des Theoretischen über das Gemüthliche, des credo über die fiducia verleiten konnte und verleitet hat — die fromme Gesinnung aber mit all ihren Früchten war ihm der abgeleitete Begriff, und das wird überall seyn, wo es mit der Religion ein Ernst ist, also überall, wo ein persönlicher Gott über und gegenüber dem Menschen steht; nicht der Cultus — äußerer oder Gesinnung, — sondern daß der Mensch mit seinem Gott ins Gewisse kommt, ist das Erste, der Cultus aber das Abgeleitete, und es ist eine große Verkennung, nicht zu sehen, wie in der — immerhin weiterer Erschließung fähigen — Lehre der Reformation vom rechtfertigenden Glauben die Haupttendenz aller Religion auf eine Weise sich ausspricht, gegenüber welcher der Ausdruck „fromme Gesinnung" nur als Abschwächung und Verwischung dasteht, durch welche nimmermehr etwas Welthistorisches bewirkt werden kann. Nicht, als wollten wir die fromme Gesinnung herabsetzen; aber es kommt darauf an, woher sie entspringt, auf welchem Grunde sie fußt. Ist fromme Gesinnung nichts mehr, als die ästhetische Blüthe einer gebildeten Menschlichkeit, so wird sie zwar dem Leben eine gewisse künstlerische Rundung und Ruhe geben, sie wird aber nicht im Stande seyn, thatkräftige Menschen zu stellen; nur wenn sie aus dem Glauben entspringt, d. h. wenn sie die Frucht einer innern Bewegung des Menschen zu Gott und seiner Versöhnung mit Gott ist, dann ist sie selbst kräftig, im Kampfe errungen und das die Streiter Gottes Beseelende. Es ist kaum möglich, die Schriften Luther's zu lesen und nicht zu begreifen, warum sich ein Luther mit secundären Ausdrücken für das, was ihm am Herzen lag, nicht begnügen konnte, viel-

Digitized by Google

mehr so muthig, trotzig das Wort Glauben, wie ein Heerführer seine Fahne, unter die Feinde werfen mußte. Hat er in der dogmatischen Explication gefehlt, oder zu Fehlern veranlaßt, wer will ihm das verargen? wo ist ein Dogma, das dem gleich wäre, was es sagen will? Aber ein Historiker muß wenigstens sich selber mißtrauen, bis er an welthistorischen Männern auch ihre Fehler und Mängel bis auf den Punkt verfolgt hat, wo sie mit ihrer Stärke und mit ihrem Berufe zusammenhängen, und dasjenige als dogmatischen Eigensinn zu bezeichnen, woran ihr Leben hing und woran Jahrhunderte nach ihnen sich angeknüpft haben, an dessen Verständniß und Verklärung sie fortarbeiten, ist auch demjenigen nicht gestattet, der sich selbst und seine Bildung auf einem ganz andern Standpunkte weiß. Man kann von Niemand verlangen, daß er die Ueberzeugungen der Reformatoren zu den seinigen mache, wohl aber das, daß er das Specifische jener anerkenne, ihren Ort in dem Kreise des geistigen Lebens; sie standen nun einmal so, daß sie von einem lebendigen Gott wußten, von seinem Ernste zu den Menschen und des menschlichen Herzens zu ihm; da mußte ihnen nothwendig die Sünde anders erscheinen, denn als Schwäche, und bevor sie von Gesinnung und guten Werken reden konnten, mußte noch etwas Wichtigeres abgemacht seyn — die Rechtfertigung, die sie von menschlicher Seite aus als durch den Glauben, als die von der römischen, äußerlichen Verdienstlichkeit am weitesten abliegende Thätigkeit des inneren Menschen, vermittelt lehrten. So war ihre strenge Lehre von der Sünde und dem Glauben nur die Consequenz ihres gesammten sittlich-religiösen Standpunkts; sie wären nicht Reformatoren geworden ohne diesen Standpunkt, also auch nicht ohne jene Consequenz. Macht man ihnen diese zum Vorwurfe, so muß man ihnen noch viel mehr verargen, daß sie nicht viel lieber Deisten oder Pantheisten gewesen.

Digitized by Google

Hagen gibt wirklich einmal zu verstehen, daß Luther selbst nicht weit davon gewesen seyn müsse. Band 2, S. 260 ff. glaubt er beweisen zu können, daß jener einmal in der Beschreibung des Glaubens dem fichte'schen Ich schon sehr nahe gekommen sey. Er ist jedoch dabei redlich genug, die Stellen Luther's auszuschreiben, aus welchen schwerlich ein Unbefangener den Kryptofichtianismus herauslesen wird. Das Stärkste, was da gesagt ist, lautet: „So Jemand daran zweifelt und nicht fest dafür hält, er habe einen gnädigen Gott, der hat ihn auch nicht. Wie er glaubt, so hat er" (Sermon vom St. Peter- und Paulsfest). An einer andern Stelle (Auslegung 2 Petr.): „das ist die rechte Erkenntniß, wenn du dafür hältst und weißt, daß Gott und Christus Dein Gott und Christus sey, welches der Teufel und falsche Christen nicht glauben." — „Wir können wohl Alle sagen, daß dieß ein Gott sey, aber dieß sagen wir nicht Alle, daß er unser Gott sey; denn wir können nicht Alle auf ihn vertrauen und uns sein trösten." Hierzu macht nun Hagen die Bemerkung, die wir nicht anders als naiv nennen können: „Es scheint ihm also der objective Gott nichts zu seyn, sondern nur der subjective, nämlich der, welcher in der menschlichen Empfindung wohnt; und hier streift er denn an die feuerbach'sche Ansicht." Wo ist da, fragen wir, auch nur der geringste feuerbach'sche Streifen? Wie? Luther und Feuerbach? Luther, der von einem Gott über uns redet, den uns anzueignen unser Trost, und Feuerbach, der den Gott außer uns für eine pathologische Projection des menschlichen Bewußtseyns erklärt, deren sich der gebildete Mensch zu schämen habe? Und wäre es auch in beiden „nur der subjective Gott," es wären doch zwei gänzlich verschiedene Götter, der Gott, den man nach Luther sich zueignen, und der, den man mit Feuerbach von sich abschütteln soll, der Gott des Trostes und der Gott der Schande. — Man muß solche

Digitized by Google

Einfälle verfolgen, zum Thema einer Untersuchung machen, dann widerlegen sie sich selbst. Hierfür hat denn auch Feuerbach gesorgt, und es wird hinfort Niemand mehr im Ernste sich beigehen lassen, zu meinen, daß bei Luther und Feuerbach auch nur Ein Satz dieselbe Bedeutung habe, nachdem letzterer in seiner Schrift: „Das Wesen des Glaubens im Sinne Luther's", sich so gründlich gegen die religiösen Hauptgedanken Luther's gewahrt hat, mittelst der nachgerade trivialen Manier, dem Andern die Worte im Munde umzudrehen, welche viele Schüler Hegel's aus gleichem Mißverstand angenommen haben, wie die Generale Alexander's dessen hohe Seite. Aber auch, was die Annäherung an das fichte'sche Ich betrifft, so hätte Hagen doch bedenken sollen, daß die neuere Philosophie von der kantischen Frage ausging: Wie sind synthetische Urtheile a priori möglich? die Reformation aber von der evangelischen: was muß ich thun, daß ich selig werde? Unsere Philosophie ist Theorie der Erkenntniß, Kritik des Denkens; das ist sie in Kant auf bescheidene, fleißige, treue Weise, bei den Nachfolgern Kant's übergreifend und mit vielfacher Desertion; die Theologie der Reformatoren ist Kritik des Lebens, Theorie des Gewissens. Möglich, daß hier und da ähnliche Klänge vorkommen — was jedoch in den oben citirten Stellen nicht der Fall ist —, so wird, wer irgend sich auf die Musik der Seelen versteht, den Werth und Sinn dieser Klänge auf den Grundton beziehen, von dem sie getragen sind, und damit vor Vermischung des Heterogenen bewahrt bleiben. Nicht, als wollten wir hiermit der Philosophie einen Vorwurf machen: als Kritik ist sie eine Verwandte der reformatorischen Thätigkeit, gleichwie auch die Kritik der Reformationsgeschichte selbst, ja die Kritik des Kanons echt protestantisch ist; aber man muß die Kreise unterscheiden und muß wissen, in welchem Kreise die Reformation ihre Stärke gehabt und ihren Geist ent-

Digitized by Google

faltet hat, damit man nicht in Versuchung fällt, durch Anlegung heterogener Maßstäbe ungerecht und ungeschichtlich zu werden. Auf ähnliche Weise findet auch Hagen in einigen starken Ausdrücken Luther's über den geschlechtlichen Drang der Natur, womit dieser wider das Unnatürliche der werkheiligen Enthaltung eifert, Nachklänge des Alterthums und Vorklänge der französischen Revolution (Bd. 2. S. 233 u. f.), als ob nicht die Reformation es gewesen wäre, durch welche das natürliche Element seine Berechtigung als Moment in der Ehe gewinnen sollte, gegenüber der manichäischen Unterdrückung und dem ihr nur allzu nahen anderen Extreme der Ausschweifung.

Von theoretischer Seite aus also thut Hagen den Reformatoren offenbar Unrecht, und er thut es, weil er den bewegenden Grund ihrer Denkungsweise übersieht, weil er sie von einem fremden, nicht vom religiösen Standpunkte betrachtet. Statt als Historiker das Specifische eines reformatorischen Thuns zu würdigen, identificirt er sich vielmehr mit den Litteraten jener Zeit, welchen freilich die Reformatoren zu weit gingen, weil sie ihnen zu tief gingen. Aber man bedenke doch: eine religiöse Bewegung, eine religiöse Volkserregung kann unmöglich bei demjenigen stehen bleiben, was Stubengelehrte, was Flugschriftler und humanistisch-gesellige, witzige Leute gerne haben wollen. Einem Erasmus, den Hagen ganz gut in seiner Lauheit durchschaut, aber ihn gleich wieder über Luther zu heben sucht, war es gar nicht so lästig, daß das Volk im Aberglauben und Ceremoniendienste verblieb und unter der Herrschaft einer vornehmen Hierarchie, so lange nur er selbst, als berühmter Mann, die Freiheit behielt, gegen die Obscuranten zu witzeln und über den Verfall der Religion ciceronianisch-elegant zu klagen. So führt uns auch Hagen auf sehr belehrende Weise in die Kreise der Gelehrten und Gebildeten ein, und zeigt, wie

Digitized by Google

sie in ausgesuchtem Latein einander Complimente machen über ihre Tapferkeit gegen Mönche, und an wohlbesetzten Tischen ihre Begeisterung für Freiheit steigern, — dieselben, welche nachher über den Gang der Reformation unzufrieden werden, mit Luther schmollen, am Ende abfallen. Da lag es doch sehr nahe, den himmelweiten Unterschied von Reformation und gelehrtem Liberalismus zu entdecken und einzusehen, daß beide unmöglich lange gute Freunde bleiben konnten, wenn letzterer sich nicht über sich selbst erhob. Einem Luther genügt es nicht, über Rom poculirend zu spotten und für seine Person vom Aberglauben sich frei zu wissen; weil er ein Herz für sein Volk hatte, so fühlte er mit diesem den Gewissensdruck, so wollte er auch nicht bloß sein Volk aufklärend dahin führen, daß es äußerlich mitmachte, was es innerlich nicht mehr glaubte. Das ist zur Noth Gebildeten möglich, welche auch zu den Bestandtheilen ihrer Ueberzeugung ein freieres, objectives Verhältniß haben; aber das Volk will baaren Ernst, volle Uebereinstimmung dessen, was es glaubt und was es bekennen soll; wenn es anfängt zu spotten, so hört es auf zu verehren, und es genügt nicht, dem Aberglauben den Unglauben entgegenzusetzen, sondern ein festeres Gebäude des Glaubens. Es war die tiefe, unzerstörbare Religiosität des deutschen Volkes, womit es an den römischen Satzungen hing, so lange es glaubte, in ihnen sein Leben zu haben, eine Anhänglichkeit, wodurch es in Rom selbst zum Gespötte und sein Nationalreichthum die leichte Beute römischer Unersättlichkeit geworden war. Das wäre nicht möglich gewesen, wenn nicht ein an sich wahrer, wesentlicher Drang a)

a) „Was begehret Jedermann tiefer, denn daß er des Todes und der Hölle möchte los seyn? — Sehen wir nicht, wie alle Menschen mit Beten, Fasten, Wallen, Stiften, Möncherei und Pfafferei darnach streben? Was bringet sie? Nämlich die

Digitized by Google

des religiösen Gemüthes sich mit den Satzungen eines falschen Versöhnungsweges verflochten gehabt hätte. Luther hat das Falsche entfernt, nicht auf dem negativen Wege des Spottes, sondern indem er dem Wahren zu seinem Rechte geholfen, indem er den evangelischen Versöhnungsweg wieder geebnet; er hat alle Sehnsucht nach Erlösung an den Glauben gebunden, somit für alle Zeiten von der Werkheiligkeit und Priesterherrschaft frei gemacht; eben daher aber hat sein Glaube nicht so zahm als „fromme Gesinnung" sich hinstellen können, sondern er hat seine scharfen Ecken, es tritt eine Zucht und innerliche Büßung zugleich mit ihm auf, und diese Herbigkeit, die nothwendige Folge des Gewissenskampfes, unter dem er sich von den falschen Bußwerken losgemacht hat, war es, die den aufgeklärten Lebemännern des Reformationszeitalters nicht gefallen mochte, an welcher sich aber derjenige nicht stoßen darf, der den Geist der Reformation darzustellen sucht. — Es ist hier nicht der Ort, diese Gedanken weiter zu verfolgen, aus welchen das Werk der Reformation seine Rechtfertigung, wie seine weiter treibende Berichtigung finden muß; das bisher Gesagte wird aber genügen, einen wesentlichen Mangel der hagen'schen Darstellung aufzuzeigen, als welche in dem Dogma nur das Verstandesmäßige und das mit der öffentlichen Meinung Conforme, das Liberale, sucht, statt die innere Bewegung des Gewissens, die religiöse Thätigkeit aufzuzeigen, aus welcher es hervorgegangen ist, und gegenüber welcher seine Fassung in zeitliche Ausdrücke erst mit Recht beurtheilt werden kann. Nur auf das sey noch hingewiesen. Unsere Zeit hat reichlich, was Hagen der Reformation hinzuwünscht: wir erkennen die Sünde als eine Schwäche an, wir sind Aesthetiker in

---

Sünde, der Tod und die Hölle, dafür wären sie gerne sicher." Luther.

Digitized by Google

der Religion, unsere öffentliche Meinung ist überwiegend liberal im Sinne der Humanisten und Litteraten des Reformationszeitalters und noch etwas mehr. Aber wie steht es um unser öffentliches Leben? wie zwischen Rom und Deutschland? und hat auch bis jetzt nur Eines unter den Dogmen, welche die Reformatoren festgestellt, eine zeitgemäße, d. h. eine vom Volksgewissen, vom Glauben der Gemeinden unterstützte Fortbildung erringen können? Ist es so, dann wollen wir doch, ehe wir die Reformatoren des Abfalls von der Reformation zeihen, genauer prüfen, was Dogmen sind und wodurch Dogmen werden und ihr Ende nehmen.

Doch ungleich strenger noch verfährt Hagen mit den Reformatoren vom socialen Standpunkte aus, und hier auch, wie es scheinen kann, mit ungleich größerem Recht. Er behauptet, das Interesse, welches die Nation für Luther gewonnen, verdanke dieser seiner Opposition, überhaupt seinem Streben nach Freiheit (Bd. 2. S. 27.); von seiner Schrift an den Adel deutscher Nation heißt es (ebend. S. 99.): „Jetzt ist er auf der Höhe seiner Zeit angekommen; die großartigen, aber einfachen Tendenzen der Nation haben sich seiner bemächtigt, haben ihn durchdrungen; von nun an ist er der ganz entschiedene Ausdruck von dem Geiste seiner Zeit." Daß Luther deutsch fürs deutsche Volk geschrieben, daß er auch einmal die Wohlthätigkeit von Reisepredigern hervorhob (ebd. S. 162. 166.), hält Hagen für das Zeichen einer demagogisirenden Richtung, zu welcher er durch den Widerstand des Kaisers und der Mächtigen sich habe treiben lassen. So habe er auch in der früheren Zeit Toleranz, Freiheit der Gewissen, allgemeines Priesterthum u. s. f. gepredigt. Aber in der Mitte des dritten Jahrzehnts sey er sammt den Seinen ganz anders geworden. Hören wir die Anklage selbst. Bd. 3. S. 134. sagt Hagen bei Besprechung der Schrift wider die himmlischen Propheten im J. 1525:

Digitized by Google

„Von dieser Zeit an hört Luther auf, der Mittelpunkt der Bewegung, der Repräsentant des Zeitgeistes zu seyn; er repräsentirt nur Eine Seite desselben, und zwar diejenige, welche noch am meisten von den Schlacken der vergangenen Epoche in sich aufnahm." Sodann über die Veränderung, welche der Bauernaufstand bei Luther hervorgerufen, äußert er sich, nachdem er zuerst mitgetheilt hat, wie Luther die Fürsten derb getadelt, die Bauern schonend, aber bestimmt zum Niederlegen der Waffen aufgefordert habe, letzteres aber ohne Erfolg, also: „Jetzt erst trat Luther in unverhüllter Gestalt auf. Er schrieb das berüchtigte Buch wider die mörderischen und aufrührerischen Bauern — wer einen Bauer erschlage, verdiene sich damit einen Platz im Himmel. — Sein Schildknappe Melanchthon that nun auch das Seinige und führte hier wieder Luther's Ansichten auf die höchste Spitze; er stellte in seiner Schrift a) die Ansicht auf, daß nach göttlichem Rechte den Unterthanen nicht das mindeste Recht den Regenten gegenüber zustehe, und daß das übermüthige, tolle Volk der Deutschen von den Fürsten noch viel zu mild behandelt worden sey; sie hätten es noch viel ärger verdient" (ebendas. S. 140.). So Hagen, der hierüber endlich zu dem Schlusse kommt: „Kurz, nach der lutherischen Theorie wurde der Fürst der unumschränkteste Herr seiner Unterthanen, der mit ihnen schalten und walten dürfe, wie er wolle, und der Unterthan ist nur das Vieh seines gnädigen Herrn" (S. 146.). Nehmen wir

a) Melanchthon's Schrift wider die Artikel der Bauernschaft ist gleichzeitig mit Luther's erstem schonenden Auftreten gegen die Bauern und strengem gegen die Fürsten; also hätte Melanchthon, wenn er Luther's Ansichten auf die Spitze trieb, noch strenger gegen Fürsten und noch schonender gegen Bauern schreiben müssen. Oder er hat Luther's Ansichten auf die Spitze getrieben, ehe dieser sie selbst hatte; dann ist er freilich noch mehr als ein gewöhnlicher, — ein prophetischer Schildknappe.

Digitized by Google

noch hinzu das geringschätzige Urtheil, das Hagen über die Bedeutung des Abendmahlstreits (S. 201 u. f.) fällt, woraus sich dann eine neue Instanz wider den eigensinnigen, der Vereinigung der Protestanten und also ihrer Stärke im Wege stehenden Dogmatiker Luther ergeben muß, so haben wir hier die bekannten Anklagen beisammen, welchen der gute Name Luther's seit lange ausgesetzt ist, die des Abfalls von der öffentlichen Meinung und von sich selbst, der Hartherzigkeit und der Intoleranz. Es kann nun eine detaillirte Widerlegung hier nicht erwartet werden, auch hat ja Ranke den gerechten Gesichtspunkt aufs deutlichste herausgehoben. Aber einige Bemerkungen werden erlaubt seyn.

Für's erste ist Hagen im Irrthume, wenn er behauptet, Luther's Steigen und Fallen hänge ab von dem Grade seiner Uebereinstimmung mit der öffentlichen Meinung, mit dem Zeitgeiste. So kann man kaum von weltlichgroßen Männern sagen, nicht einmal bei einem Napoleon trifft das vollkommen zu; bei Luther aber wird es ganz deutlich, wie die öffentliche Meinung Deutschlands vielmehr durch ihn erst eine Macht geworden ist, und zwar gerade durch dasjenige an ihm, was sie selbst nicht meinte, durch die Energie seines sittlich-religiösen Ernstes, in welchem das Meinen der Uebrigen zur That, eben damit aber auch zur Beschränkung gelangte. Gemeint hatte man in Deutschland ein Jahrhundert lang, gewollt hat man erst mit Luther; der Hauptfactor lag in ihm. Man muß überhaupt bei der öffentlichen Meinung unterscheiden: sie besteht aus Kern und Aeußerem; jener ist es, der sich nach tiefer liegenden Gesetzen entfaltet, unter dem Einflusse sittlicher Lebensbewegungen; das Aeußere ist Wolkenbildung, allerdings auch abhängig von den großen Strömungen aus der Tiefe und von dem oberen Lichte, aber in seinen einzelnen Gestaltungen dem Luftzuge, zufälliger Anziehung und Abstoßung heimgegeben. Daß Luther die

Digitized by Google

gründlichere Meinung sich erhalten hat, das beweist die Geschichte, und Hagen selbst trägt, ohne es zu wollen, durch die aufrichtige Schilderung derjenigen, die sich von Luther wieder entfernt haben, dazu bei, es zu bestätigen.

Für's andere, was die ihm schuldgegebene Inconsequenz betrifft, so möchte Ref. hiergegen mit einem scheinbaren Paradoxon antworten: Naturen von tiefer Energie haben wohl auch ein Recht zur Inconsequenz, d. h. sie werfen sich auf Alles, was sie angreifen, mit dem ganzen Gewicht ihres Wesens. Künstliche Menschen vertheilen sich, sind nach allen Seiten behutsam, reden und handeln nur mit Restrictionen, aus gerechter Furcht, irgend ein kräftiger Ruck möchte das mühsam bewahrte Gleichgewicht ihres netten, leichten Fahrzeugs außer Fassung bringen. Aber wenn ein Mann wie Luther in Thätigkeit tritt, so macht er gegen den jetzt eben dastehenden Feind Fronte mit seiner gesammten Streitmacht und gibt allen Geschossen seines Wortes nur diese Eine Richtung. Um ihn gerecht zu beurtheilen, muß man den Streiter nehmen als streitend, darf man seine in der Hitze des Kampfes geführten Streiche nicht nach den zierlichen Regeln des Fechtbodens messen, noch weniger das concret Gesprochene ansehen, als habe es wollen eine allgemeine Regel seyn. Consequent war Luther darin, daß er überall als ein ganzer Mann handelte, und eben darum finden sich unter seinen Ausdrücken und Handlungen Inconsequenzen, sobald man sie für sich und getrennt von dem Boden, auf dem sie gewachsen sind, nehmen will. So hat er für die Freiheit gesprochen mit glühenden Worten, als es galt, die Gewissen von fremdem Drucke loszumachen, aber eben so eifrig und scharf auch für die Ordnung, als die fleischlichen Schwarmgeister und die zuchtlos gewordenen Bauern unter der Fahne der Freiheit und des Evangeliums sammt ihren leiblichen Drängern das Gesetz selbst und das Heiligthum angriffen. Reißt man seine

Digitized by Google

Worte aus dem Zusammenhange, mehr noch, schneidet man sie ihm vom Munde ab und stellt sie so nackt hin, wie etwa Sätze eines Compendiums, dann freilich kann man den Luther als den allerinconsequentesten Mann, ja noch weit ärger bezeichnen.

Hagen läßt sich zu diesem Mißgriffe verleiten, indem er aus den allerdings heftigen Ausdrücken in Luther's Schrift wider die Bauern meint, als lutherische Theorie ableiten zu können, daß „der Unterthan nur das Vieh seines gnädigen Herrn" sey. Es war ihm dieß wohl selber nicht Ernst, sondern eine rhetorische Aufwallung auf Kosten historischer Unparteilichkeit a). Nicht sowohl zur Widerlegung des Verfassers, als vielmehr zur Bestätigung des vorhin über Consequenz und Inconsequenz Gesagten stehe hier eine Stelle aus Luther's im Jahre

a) Die historische Treue hat er vorher verletzt, indem er Luthern sagen läßt: „wer einen Bauer erschlage, verdiene sich damit einen Platz im Himmel" (Band 3. S. 140.). Das hat Luther nicht gesagt, sondern nur, wer auf Seiten der Obrigkeit in diesem Kampfe falle, „sey ein rechter Märtyrer vor Gott, so er mit solchem guten Gewissen streitet, denn er gehet in göttlichem Wort und Gehorsam." Ueberhaupt enthält auch diese von Luther selbst als hart bezeichnete Schrift doch immer noch die Spuren seines dem Wohle des Volkes zugewandten Sinnes und zeigt, daß er auch im glühendsten Eifer doch nicht blind drein gefahren ist, noch dreingefahren wissen wollte. Er heißt die christlichen Regenten zuerst friedlichen Vergleich mit den Bauern suchen, und erst dann das Schwert brauchen, wenn die Bauern im Aufruhre verharren; er verlangt Sonderung der Unschuldigen, Verführten und der Urheber und Anstifter, nach dem Siege aber Barmherzigkeit gegen die Ueberwundenen. Man darf auch nicht übersehen, daß Luther mit persönlicher Gefahr sich dem Aufruhr in Thüringen entgegengeworfen hat, daß es überhaupt die lutherisch Gesinnten waren, welche, wie der Reformator D. Lachmann in Heilbronn (Bensen, Bauernkrieg S. 155.), Andere an anderen Orten (ebend. S. 458.), den Bauern, während sie noch mächtig waren, widerstanden, nachher aber für die Besiegten sich verwendet haben.

Digitized by Google

1527 — wo er also nach Hagen's Meinung schon ganz im politischen Servilismus sich befinden mußte — abgefaßten „Bedenken, ob Kriegsleute auch in einem seligen Stande seyn können". Hier spricht er sehr entschieden für das göttliche Recht der Obrigkeit und sagt dann, wohl in Beziehung auf den Tadel, den er über sein „hartes Wort" wider die Bauern erfahren hatte: „Hie werd' ich aber müssen herhalten und hören meine Richter, die da schreien: Ei, das heißt, meine ich ja, getrost den Fürsten und Herren geheuchelt, kreuchst du nun zum Kreuz und suchest Gnade ꝛc. Wohlan diese Hummeln laß ich schnurren und vorüberfahren. Wer es kann, der mache es besser. — Ich achte auch wohl, solch mein Heucheln solle mir wohl schlechte Gnade erwerben, und sie dieses Heucheln nicht sehr froh seyn werden . . . So habe ich sonst genug gesagt, und ist leider allzu wahr, daß der mehrere Theil Fürsten und Herren gottlose Tyrannen und Gottes Feinde sind, das Evangelium verfolgen, dazu meine ungnädige Herren und Junkern sind; darnach ich auch nicht viel frage . . . . Zudem will ich dieß mein Schreiben nicht allein von den Bauern verstanden haben . . . sondern was ich von der Unterperson sage, das soll treffen beide, Bauer, Bürger, Edelmann, Grafen und Fürsten... und wie man einem aufrührerischen Bauer den Kopf abschlägt, so soll man einem aufrührerischen Edelmann, Grafen und Fürsten auch den Kopf abschlagen." Hierauf erinnert er an die Widerspenstigkeit des Adels gegen Maximilian: „Solche Jünkerlein muß man nicht rottisch noch aufrührisch heißen, ob sie es gleich wären; der Bauer soll es leiden, der muß herhalten. Aber mich trüge denn mein Sinn, so ist's freilich so, daß Gott durch die aufrührischen Bauern hat die aufrührischen Herren und Adel gestraft, einen Buben durch den anderen, weil sie Maximilian mußte leiden und nicht strafen konnte, wiewohl er hat müssen der Aufhalt seyn bei seinem Le-

Digitized by Google

ben .... Aber nun die Bauern dreingefallen sind, müssen sie allein schwarz seyn, gehen Adel und Fürsten fein davon, wischen das Maul, sind schön, und haben nie nichts Böses gethan ... Das sey mein Heucheln an die Fürsten und die Herren!" So schreibt der servile Luther im Jahre 1527 und zwar in einem Bedenken, das er einem Edelmanne, dem Ritter Assa von Kramm, zugeeignet hat. Da wird wohl auch des Schildknappen Melanchthon auf die höchste Spitze getriebener Servilismus nicht so sicher seyn, als Hagen meint. Melanchthon soll die Ansicht aufgestellt haben, daß nach göttlichem Rechte den Unterthanen nicht das mindeste Recht den Regenten gegenüber zustehe. Das hat er nicht, sondern er hat nur das Recht des Aufruhrs bestritten, gleichviel ob auch der Regent ein Tyrann ist. Ganz dasselbe ist auch Luther's Ansicht; es ist dieß die Ansicht aller Christen von den ersten Tagen bis heute, und nicht nur aller Christen, sondern jede gesunde Staatsrechtslehre hat dieselbe Ansicht. Für den Aufruhr gibt es kein Recht; er fängt da an, wo das Recht aufhört. Aber Melanchthon und Luther haben das wohl erkannt und Luther mehr als einmal ausgesprochen, daß tyrannische Regenten ein Volk am Ende zum widerrechtlichen Aufruhre treiben, da dann „Gott einen Buben durch den andern straft". Das ist kein Recht der Einzelnen, aber ein Gesetz der Geschichte. Uebrigens haben die Reformatoren nicht eine politische Theorie von Staat und Recht aufstellen wollen, sondern die Gewissen berathen und denen, die ein unbeflecktes Gewissen bewahren wollten, sagen, was ihnen zu thun und zu leiden recht a) sey. Auch hier, wie bei ihren Dogmen, beurtheilt man sie unrichtig, sobald man ihre Unterweisungen nicht vom Standpunkte des Gewissens aus betrachtet. Sie sehen, nach Anleitung der Schrift, in der

a) „Ich lehre die alleine, so gerne wollten recht thun." Luther.

Digitized by Google

Obrigkeit eine göttliche Ordnung, sie sind aber auch gar wohl im Stande, die unmittelbare Person des Regenten von dem Begriffe der Obrigkeit zu trennen, wie das aus der vorhin citirten Stelle hervorgeht, wo Luther selbst Grafen und Fürsten unter das kaiserliche Richtbeil stellt. Ein großes Unrecht begeht jedoch Hagen gegen Melanchthon durch die Beschuldigung, die Fürsten zu noch viel ärgerer Mißhandlung der Bauern aufgestiftet zu haben. Hören wir Melanchthon selbst! Er sagt in seiner Schrift wider die Artikel der Bauernschaft im Artikel von der Leibeigenschaft Nr. 51: „ja, es wäre von Nöthen, daß ein solch wildes, ungezogenes Volk, als Deutsche sind, noch weniger Freiheit hätte, denn es hat. Joseph hat Aegypten hart beschweret, daß dem Volke der Zaum nicht so weit gehalten würde. Aber unsre Herrschaften gestatten dem Volk allen Muthwillen, nehmen nur Geld von ihnen, daneben halten sie es in keiner Zucht; daraus folget großer Unrath." Und Nr. 58. im Artikel von der Strafe: „Eine Obrigkeit mag Strafe setzen nach der Länder Noth, denn Gott hat sie geordnet, dem Uebel zu wehren und zu strafen, und haben die Bauern nicht recht, daß sie wollen einer Herrschaft ein Gesetz darinne machen. Es ist ein solch ungezogenes, muthwilliges, blutgieriges Volk, die Deutschen, daß man's billig viel härter halten sollte." Nr. 59: „Es ist allzu gnädig, so einer den anderen hauet und beschädigt ihn am Leibe, lähmet ihn, daß man mit Geld zahlen kann." — Gott „wolle, daß man im Regiment einen Ernst brauche; doch also, daß Niemand Unrecht geschehe, und nicht Muthwille durch Obrigkeit vorgenommen werde, wie Ahab that und Andere, die Gott hart gestraft hat. Nun ist des Schlagens ohne Maßen viel in Deutschland, auch des Schlemmens und Hurerei, welche Sünden doch Gott im A. T. hat mit dem Tode gestraft." Da spricht doch Melanchthon aufs allerklarste

Digitized by Google

aus, nach welcher Richtung er es gern ärger gehabt hätte, nämlich nicht im Geldabnehmen und Muthwillen, sondern in der Zucht und Ernst wider die Sünde, als wozu die Obrigkeit ihre Macht habe. Gerade aber darin, worüber sich die Bauern beschwert, nämlich im Punkte der Frohnen u. dergl. rathet Melanchthon den Fürsten nicht zum Aergermachen, sondern zum Nachlassen a), er warnt sie ernstlich vor Mißbrauch ihrer Gewalt und ermahnt sie zu christlicher Milde gegen die Besiegten (Nr. 45. 53. 60. 66. 70. 71. 74—83.), woneben er allerdings, und mit Recht, den Bauern beweist, wie sie aus dem Evangelium kein Recht ableiten können wider die Auflagen, und auch gegen die ungerechteste Unterdrückung sich nicht empören dürfen. — So verhält es sich mit der lutherischen Theorie, daß der Unterthan nur das Vieh seines gnädigen Herrn sey. Auch nicht eine Sylbe in Luther und Melanchthon, so entschieden sie den Bauern gegenüber auftreten, spricht dafür, es wäre ihnen auch nicht möglich gewesen bei ihrer aufrichtig hohen Meinung von der Obrigkeit als einer

a) Auch Bensen in seiner Geschichte des Bauernkrieges in Ostfranken (Erlangen 1840) wirft den evangelischen Reformatoren, im Gegensatze zu der alten katholischen Kirchenlehre, vor, daß sie unter den Germanen zuerst den Knechtssinn und die Gewaltherrschaft förmlich gepredigt haben, und nennt sie Väter des Absolutismus (S. 276.), und doch gesteht er selbst (S. 507.), jetzt, da man die ganze Entwickelung der Dinge zu übersehen vermöge, stehe auch der alte Reformator gerechtfertigt da, der besser als irgend einer seiner Zeitgenossen es begriffen habe, daß im Reiche eine allgemeine Reform eintreten müsse, sie aber nicht als das Werk einer raschen, gewaltsamen That für möglich erachtete, sondern von der allmählichen Ausbildung, dem geduldigen Ausharren, der Läuterung der Begriffe u. s. f. erwartete. Ja Bensen's ganze Darstellung jener Geschichte enthält die sprechendste Rechtfertigung Luther's und der Seinen gegenüber dem Aufruhre der Bauern, wie der Ritter.

Digitized by Google

göttlichen und also wohlthätigen Ordnung; denn Servilität entspringt erst da, wo man solchen Glauben affectirt und aus Schmeichelei und Eigennutz der Person des Regenten göttliche Eigenschaften zuschreibt. Hat Luther gleichwohl die Deutschen unvernünftige Bestien genannt a), so wollte er es nicht so genommen wissen, daß diese nun durch die Macht des Gesetzes zu Zug- und Lastthieren für die Privatdienste der Regenten abgerichtet werden sollten, sondern er sah sie von satanischen Gewalten fortgerissen, er gewahrte in diesem Aufruhr eine neue List, angestiftet von dem Feinde des Evangeliums, und nicht die Sorge, man möchte ihn für den Urheber des Unglücks halten, keine politische Rücksicht, sondern der Eifer für das Heiligthum des Glaubens hat ihm diese herbe, wehethunende Sprache eingegeben. Ein Mann von seiner Tiefe mußte ja wohl die Bodenlosigkeit der Bestrebungen, womit zuerst der Adel und dann die Bauern den inneren Kampf der Zeit unvermittelt auf die politischen Zustände der Nation überzutragen suchten, schnell einsehen, und ebenso, daß hieraus nur Elend und für die Hauptsache großer Nachtheil entspringe. Hutten, Sickingen und die Bauern haben die äußeren Räder eines Werkes in Gang gesetzt, dessen innere Triebkraft noch nicht regulirt war; sie sind von den Rädern zermalmt und der Ausbau des Werkes ist unterbrochen worden.

---

a) Das thut er übrigens an einer Stelle, wo er den Adel mit einbegreift und den „Jünkerlein" nicht eben wohlduftende Reden gibt: „es ist der Dreck auch vom Adel und mag sich wohl rühmen, er komme aus des Adlers Leibe, ob er wohl stinkt und kein nütz ist. Also mögen diese (nämlich welche die besiegten Bauern so unbarmherzig und unterschiedlos bestraft) auch wohl vom Adel seyn. Wir Deutschen sind Deutschen und bleiben Deutschen, das ist Säue und unvernünftige Bestien" (im oben angeführten „Bedenken").

Digitized by Google

Dieses Voreilige war es auch, was Luthern an Karlstadt mißfiel und was ihn in der Abendmahlslehre zu desto entschiedenerem Anhalten trieb. Hagen spricht es selbst aus, daß die Persönlichkeit derer, durch welche Luthern zuerst die freiere Ansicht vom Sacrament entgegentrat, ihn gegen die Sache selbst habe einnehmen können. Aber das ist nun eben wieder ein Fingerzeig zu seiner Rechtfertigung, zur Erkenntniß seines Standpunktes; nicht das Freie an sich, das kann man nicht fest genug im Auge halten, nicht die formelle Freiheit, sondern nur diejenige, welche dem substantiellen Gewissen innewohnt und diesem in der Erscheinung accedirt, haben unsere Reformatoren gesucht. Freiheitsmänner im modernen Sinne waren sie niemals a), weder vor noch nach dem Bauernkriege; auch tolerant, wie wir es meinen, waren sie nicht; sie hatten ein zu lebhaftes Interesse für die Sache, um gleichgültig gegen die Personen zu seyn, in welchen sie die gute Sache vermischt mit abentheuerlichen Tendenzen und also gefährdet sahen. Es war dieß ihre Beschränktheit, aber diese hing zusammen mit ihrem Eifer. Das „ich kann nicht anders" in Worms hat Luthern auch beim Abendmahlstreite nicht verlassen können. Wer ihn hier für eigensin-

a) Es ist ein Verdienst der hagen'schen Schrift, nachgewiesen zu haben, wie mit der Reformation ein allgemeineres Streben nach persönlicher Freiheit, ein Dringen auf die Rechte des Gewissens, der Vernunft, Natur zugleich rege geworden ist. Aber seine Meinung, dieß sey die Hauptsache gewesen, ist gewiß unrichtig. Bei jedem positiven Fortschritte in der Entwickelung der Menschheit wird Freiheit mit entbunden; die neuen Gedanken, Bedürfnisse, Errungenschaften suchen Raum, dabei berufen sie sich auf die Freiheit, als das allgemeine Recht der Bewegung des Substanziellen; haben sie ihr Territorium erobert, in dem allgemeinen Raume den ihrigen eingenommen, so hören sie auf, für sich mehr Freiheit zu begehren und überlassen es andern, nun auch sich selber ihren Antheil zu erwerben; sie treten beschränkend auf

Digitized by Google

nig erklärt, der muß auch erklären, warum in jetziger Zeit wieder die lutherische Abendmahlslehre so eifrige, angreifende Verfechter gefunden hat. Sie hängt offenbar zusammen mit einer bestimmten Art der Gewissensstellung zum Heiligen auf der einen und mit den Ordnungen und Aeußerungen des Gemeindelebens auf der anderen Seite. Uebersieht man dieses, so kann man allerdings mit modernen Forderungen das Thun Luther's angreifen, aber man trübt auch zugleich das Verständniß der Geschichte und des Geistes der Reformation.

In der Geschichte der Religion waltet ein ganz anderes Gesetz als in der der Erfindungen. Hier ist es gleichgültig, wer der Mann sey, der etwas entdeckt; eine mathematische Formel ist in ihrer Wahrheit unabhängig vom Charakter dessen, der sie zuerst gefunden; religiöse Wahrheiten verlangen eine doppelte Legitimität, die der objectiven Gültigkeit und die des Subjects, in dem sie zum Bewußtseyn kommen. Gestehen wir immer, daß in der Zeit der Reformation mancher Gedanke aufgeschossen und wieder zu Boden gefallen ist, der ein besseres Loos verdient hätte; gestehen wir auch, daß die Reformatoren selbst — zwar nicht aus Servilismus, aber nach dem Maße ihres Berufes und Gesichtskreises — in eine Opposition mit sol-

---

gegen das, was, annoch oder an sich gehaltlos, nur eben formell frei seyn will. Damit fallen sie aber nicht von ihrem Princip ab. Ebenso verhält es sich mit der Berufung auf Vernunft und Natur; indem diese anfangen, neue Lebenskreise zu suchen, treten sie mit allgemeineren, weiteren Ansprüchen auf, bis sie ihre Heimath errungen und festgestellt haben; haben sie dieß, dann werden auch sie conservativ, wie Jeder, der eine Heimath besitzt. Dieß ist aber offenbar nicht zu verwechseln mit dem Thun eines Mannes, welcher in der Opposition agirt, bis er einen Staatsdienst errungen hat; hier spielt eine Komödie des Eigennutzes, dort waltet das höhere Gesetz einer geschichtlichen Entwickelung, welche auch den Gedanken die Pflicht des gesetzten Alters vorschreibt.

Digitized by Google

chen Gedanken gerathen sind, welche einen reactionären Schein auf sie wirft; aber bedenken wir auch die Gestalt und die Persönlichkeiten, in welchen jene Gedanken aufgetreten sind. Hagen hat das Verdienst, uns eben mit solchen Persönlichkeiten bekannt gemacht zu haben, an welchen er zwar mehr findet, als sie wirklich verdienen, weil er seine eigenen Lieblingsgedanken bei ihnen ausgesprochen findet, die er aber gleichwohl kenntlich genug zeichnet, um selbst zu beweisen, warum sie zu ihrer Zeit nicht durchgeschlagen haben. Indeß aufgeschoben ist nicht aufgehoben; die Gedanken, deren abentheuerliche Form in unsittlichen Persönlichkeiten das Reformationsgewissen von sich gestoßen hat, sind im Laufe der Zeit gereinigter wiedergekehrt, und die evangelische Kirche hat durch blinde Eiferer sich nie verleiten lassen, ihnen die Thore zu verschließen. Es wird auch ferner so seyn, und kommt das gute Wort von einem guten Manne, so wird es auch eine gute Statt finden. Aber ohne den Mann dazu nimmt eine religiöse Gemeinschaft kein Wort an; das ist ihre Art, ihre specifische Verschiedenheit von andern Lebenskreisen, wiewohl auch hier, je mehr das innere Leben mit herbeigezogen ist, wie im Staate, desto mehr das Persönliche verlangt und geachtet wird.

Und hiermit kommen wir auf den letzten Punkt zu sprechen, der mit dem Verfasser abzumachen, und wo ihm am entschiedensten entgegenzutreten ist. Er klagt nämlich gerade darüber, daß sich in der Reformationszeit keine Persönlichkeit gefunden habe, welche im Stande gewesen wäre, alle Bestrebungen jener Zeit zu sichten und großartig zum Baue der neuen Zeit in sich zu einigen, und geht dann der Reihe nach die Männer durch, welche etwa hier hätten concurriren mögen (3. Band, S. 35 u. f.). Zuerst Luther, aber der war ein „merkwürdiges Gemisch von gesundem Menschenverstand und Bornirtheit — von Edelmuth und hartherziger Verfolgungssucht, von Freiheit —

Digitized by Google

und empörendem Eigensinne. Der Zufall machte bei ihm gar Manches. Bei aller Verehrung, die wir vor Luther's Muth und Begeisterung für seine Sache hegen, dürfen wir doch nicht übersehen, daß er von Egoismus und Eigenliebe nicht frei war a) . . . . . Er war zu sehr Partei, als daß er eine höhere Vermittelung hätte zu Stande bringen können . . . . und sein Einfluß und seine Kraft war viel zu bedeutend, als daß irgend ein Anderer, auch wenn er in jeder Beziehung dazu fähig gewesen wäre, gegen ihn hätte aufkommen können." Melanchthon — „Stubengelehrter .., hatte zu wenig moralische Kraft .., trieb aus Wohldienerei gegen Luther dessen paradoxe Ansichten auf eine Spitze, welche mit seiner Natur gar nicht harmonirte . . . Von Gemüth hatte er gerade so viel, um nicht selber aus egoistischen Absichten gegen Andere aufzutreten, aber nicht so viel, um eine einmal gefaßte Ueberzeugung mit Begeisterung durchzuführen . . . ., er war also der .. Aufgabe eben so wenig gewachsen, als Luther, und zwar aus Mangel an Kraft, wie dieser aus Ueberfluß derselben." Erasmus — hatte den Muth nicht, war Justemilianer. Pirkheimer — hätte Muth, Gelehrsamkeit, Ansehen, günstige Stellung gehabt, Toleranz und Volksthümlichkeit. Aber er war alt und schwächlicher Gesundheit, podagrisch und durch seine Schwestern, die Clarissinnen, an Rücksichten gewiesen. Zwingli — freier, dem Leben näher, nachgiebiger, treuer den Alten. Aber sein Einfluß, am Ende auch sein Denken, hatte einen zu engen Kreis. „Unter Allen am meisten hätte Ulrich von Hutten zu dem Manne der Vermittelung getaugt, was Muth und Entschlossenheit und freie Auffassung der refor-

a) „Luther war eine harte, stolze, jähzornige, leidenschaftliche und zugleich höchst rohe und gemeine Natur." Historischpolitische Blätter, Band 13, Heft 12, S. 811.

Digitized by Google

matorischen Ideen betrifft . . . Er hatte ein Herz für das Volk . . . Keiner hatte ein so tiefes Bewußtseyn von dem, was auf dem Spiele stand, und von dem, was zunächst erreicht werden müsse, und Keiner besaß wohl ein so vortreffliches praktisches Talent, um die Bewegung auch im Einzelnen zu leiten. Aber Hutten schadete, daß er gerade von den ersten Männern der Opposition zu wenig unterstützt wurde, sodann die Leidenschaftlichkeit, die immer größer ward, je mehr er auf Widerstand traf, und die ihn zuletzt zu dem Versuche verleitete, mit gewaffneter Hand die neue Ordnung der Dinge ins Werk zu setzen, welcher in seinen Erfolgen gerade das Gegentheil von dem herbeiführte, was er wollte." Hutten steht überhaupt im höchsten Lichte bei unserem Verfasser. Band 1, S. 434. sagt er von ihm, Keiner habe die großartigen, einfachen Tendenzen der neuen Richtung in dieser Reinheit und Allgemeinheit, so ohne alle Beimischung von subjectiven Verirrungen aufgefaßt; er nennt ihn eine gewaltige Persönlichkeit, eine große Seele.

Bemerken wir nun vor allen Dingen die unbillige Forderung, welche Hagen an die Persönlichkeiten jener Zeit stellt, daß sie sollten alle reformatorischen Tendenzen in sich vereinigt haben. Wie war dieß Einem Manne möglich, religiös, politisch, wissenschaftlich, Alles in Einem zu reformiren? wo weist die Geschichte je Einen auf, der Alles dieses vermocht hätte, auf organische, geistige Weise und in einem umfassenden Kreise? Vornehmlich aber das Religiöse ist von einer Natur, daß, die in ihm groß sind, nicht nur so ohne Weiteres auch in anderen Gebieten unmittelbar gestaltend auftreten können. Und dann zeigt der Verfasser selbst sehr deutlich, wie verwachsen mit Irrthum und Abentheuerlichkeit, ja mit Unsittlichkeit, wie unvergohren noch die neuen Gedanken damals sich kund gegeben haben. Wer weit weg ist von solchem Gähren und,

Digitized by Google

wie wir, zum Theile schon darüber hinaus, der meint wohl, es wäre ein Leichtes gewesen, darüber Herr zu werden, aber die mitten darin standen, haben es — wie man ihren Kämpfen ansieht, — ganz anders gefunden. Die Geschichte ist kein parlamentarischer Kampf; hier kennt man die Leute, und es sind die hellen Spitzen der Parteien, welche in den Deputirtenkammern erscheinen; ein verständiger Mann weiß da schon zu combiniren, und diesem und jenem die Majorität zu erlangen. Aber in der Geschichte wirken die elementaren Kräfte; die lassen nicht so mit sich reden; Arbeit genug für einen Mann, wenn er auch nur an Einem Punkte dem dunklen Drange zu Licht und Wort verhilft und in sich wie außer sich das vorher Gebundene zur Freiheit und das Freigewordene zur Ordnung bringt. Hagen stellt sich, was er verlangt, viel zu leicht vor — nämlich ein Mittelpunkt zu werden für großentheils noch gar nicht zum hellen Bewußtseyn gereifte Oppositionselemente; das ist etwas ganz Anderes als ein Führer für parlamentarische Oppositionsgruppen. Aber diese Unterschätzung der Schwierigkeit geht bei ihm freilich Hand in Hand mit dem bereits aufgezeigten Uebersehen des Specifischen der Religion und ihrer Bewegungsweise. Sonst wäre es ihm auch gewiß nicht möglich geworden, den Hutten, von dem er doch selbst sagt, daß er von den ersten Männern der Opposition zu wenig unterstützt worden sey, und wofür ein genügender Erklärungsgrund gewiß zu finden war, einem Luther gegenüber so stark hervorzuheben als eine gewaltige Persönlichkeit, als eine große Seele. Wer wird die Bedeutung Hutten's für seine Zeit schmälern wollen, seine Rührigkeit, Ritterlichkeit neben seiner Gelehrsamkeit und Bildung? Aber eine große Seele war er darum nicht; er war kein Feldherr in dem Aufgebote der Geister, sondern ein Oberster der Plänkler, die dem großen Corps,

Digitized by Google

der soliden Masse vorausschwärmen; das zeigt sein rasches Dreinfahren, seine Neigung zu Privatfehden und Einzelkämpfen und auch sein keineswegs makelloser Wandel; er gehört mit zu denjenigen Erscheinungen seiner Zeit, welche voraussagten, was für eine Menschengattung an die Stelle der durch die Erfindung des Schießpulvers beseitigten Herren vom Stegreife, hoher und niederer Art, treten werde, — nämlich die durch eine gleichzeitige Erfindung vorbereitete Classe der Litteraten, nur daß bei Hutten allerdings beides, das Verschwindende und das Werdende, der Ritter und der Flugschriftsteller, noch beisammen und in einander ist, Tapferkeit und ungebundenes Streben, heimathlose Freiheit. Aber auch angenommen, Hutten wäre eine durchaus große Persönlichkeit gewesen und also durchgreifender in seiner Tapferkeit, wohin hätte seine Richtung Deutschland geführt? Mag seyn, schneller zu einer politischen Bedeutung — wenn überhaupt ein Volk solche erlangen kann, das nicht seine eigenthümlichsten Güter und Gaben bei dem Verkehre der Nationen mit einwirft — das Evangelium der Baumwollenspinner wäre vielleicht schon vor Jahrhunderten mit größerem Glücke gepredigt, die deutsche Nationalflagge früher schon auf den Meeren gesehen worden; aber man darf nur die gepriesenen Zustände derjenigen Nationen, welche jetzt herrschen, genauer betrachten, so wird man einsehen müssen, daß es das nicht ist, was Deutschland glücklich machen könnte, und daß unser Volk durch die Hemmungen, welche es in der Reformationszeit erfahren hat, zu einem viel gründlicheren Hervorarbeiten des Wesens der Reformation genöthigt worden ist, als diejenigen, bei welchen die kirchliche und politische Reform sich combinirt haben, und daß die Gegensätze, welche uns geblieben sind, eben dazu dienen mußten, uns in die Tiefe zu treiben, bis wir den festen, breiten Grund finden, auf dem wir

Digitized by Google

Alle mit ganzem Muthe, weil in voller Bedeutung, stehen werden. — Solches herbeizuführen, reichen die Hutten nicht hin; sie dienen wohl, das Alte wankend zu machen, aber nicht ein Neues herzustellen; wo sie Meister wären, da fiele mit dem Aberglauben auch der Glaube, was nach der Natur der Sache und dem Zeugnisse der Geschichte nur eine Vorbereitung ist für neue, blühendere Wiederkehr des Aberglaubens. Die positiven Lutherna-turen hingegen stürzen einen Aberglauben für ewige Zeiten, eben indem sie durch Vertiefung der Religion dem Glauben eine festere innerliche Heimath geben.

Um jedoch einen Luther in seinem wahren Werthe hoch schätzen, dann auch allerdings auf seinen Werth reduciren zu können, darf man allerdings mit denjenigen Voraussetzungen nicht an die Reformation gehen, welche Hagen geleitet haben. Er befindet sich nämlich in dem guten Glauben an die Autorität moderner Negationsphilosophie; daher erscheinen ihm die vermeintlichen Anklänge an diese bei den Reformatoren als prophetische Lichtspuren; darum vermuthet er in den satanischen Anfechtungen Luther's die Kämpfe seines gesunden Verstandes mit seinem blinden Glauben, seiner Ehrlichkeit mit seiner dogmatischen Rechthaberei. Die Wirkung der ketzerischen Meinungen auf ihn, gegen welche er reagirte und in welchen Hagen die mit Unrecht unterdrückten freien reformatorischen Tendenzen erblickt, sey mit Wehen und Seelenschmerzen verbunden gewesen (Band 3, S. 405 u. f.), und Hagen meint, das Gewissen Luther's dabei sey der Satan gewesen, mit dem er zu kämpfen gehabt, der Teufel, dem er auf der Wartburg das Tintenfaß an den Kopf geworfen. (Hatte denn Luther schon auf der Wartburg Gewissensscrupel wegen seiner Reaction gegen die Freiheit?) „Man sieht daher wohl" — argumentirt der Verfasser aus jenen Kämpfen — „es hing nur an einem kleinen

Digitized by Google

Faden, so wäre Luther zu der heterodoxen Partei übergetreten, wohin ihn offenbar seine gesunde Natur zog, während das angelernte mönchische, pfäffische Element ihn bei der Orthodoxie zurückhielt. Was wäre das für ein außerordentlicher Gewinn gewesen, wenn bei Luther die freiere Richtung die Oberhand bekommen, welch einer ganz anderen Entwickelung hätte die Reformation entgegensehen können! Dieß sollte aber nicht seyn; Luther überwand sich oder vielmehr die bessere Stimme in sich, die er in pfäffischem Irrthume für den Teufel hielt, und verfocht fortwährend sein System um so heftiger gegen außen, je mehr er innerlich zu leiden hatte" (S. 416.). Und diese heterodoxe Partei, zu welcher Luther nur darum nicht übergehen sollte, weil er blind genug war, die bessere Stimme in ihm mit dem Teufel zu verwechseln (ein Mann von solchem das innerste Leben zerstörenden Grundirrthume und doch von solchem Einflusse, ein Narr und doch ein Reformator!), diese von Luther verleugnete heterodoxe Partei wird dadurch der Liebling unseres Verfassers, daß er in ihren Schriften die jetzige Philosophie vorausgesprochen findet. Oben an steht hier Sebastian Frank, „der Vorläufer der neueren deutschen Philosophie", der „wahre Repräsentant der Reformationszeit, der die verschiedenen Elemente gleichmäßig in sich aufnahm und verarbeitete" (Band 3, S. 316.), „durch und durch ein gereifter männlicher Geist. Keiner hat die reformatorische Richtung so treu in sich bewahrt, als er.— Er ist es, in welchem jene Idee vom Ich, von der die neuere deutsche Philosophie getragen wird, zum ersten Male zum entschiedenen Bewußtseyn durchgedrungen ist" (S. 317.). Er rede wie Spinoza, wie Feuerbach. Auch hier gibt übrigens Hagen und zwar besonders reichlich, um einen nach seiner Ansicht höchst ungerecht vergessenen Mann wieder in Erinnerung zu bringen, Auszüge, die

Digitized by Google

den Leser selbst urtheilsfähig machen. Referent muß gestehen, einmal an Frank die wichtige Persönlichkeit nicht entdecken zu können, und dann auch den Feuerbach nicht in Frank's Aeußerungen. Es tritt allerdings ein Hang zur Gottmengerei an den Tag, aber gleichwohl ist Gott für Frank etwas ganz Anderes; Hagen selbst erkennt dieß an (S. 341.) und theilt Stellen mit, in welchen ein ethisches Verhalten des Menschen zu Gott, eine persönliche Liebe sich ausspricht. Die Mystik Frank's ist ein natürlicher Nachklang der früheren; es tritt durchaus nichts Eigenthümliches hervor, und am Ende sind es wohl nur Reminiscenzen des vielleſenden und vielschreibenden a) Mannes gewesen, die ohne einen festen Kern der Ansicht nicht über den Werth schöner Stellen hinauszugehen pflegen. Nach Allem, was hier mitgetheilt wird, erscheint Frank durchaus als eine subalterne Natur; was er Schönes sagt, findet sich bei den Mystikern und in den Schriften Luther's und Anderer ebenso und ursprünglicher; Vorläuferisches vermag Referent in den von Hagen beigebrachten Stellen nicht zu entdecken; und wenn dieser unter Anderem von Frank rühmt: „er ist meines Wissens der Erste unter den Neueren, welcher die lächerliche Idee einer Sünde wider Gott ernstlich bestritt" (S. 356.), so geht das fürs erste aus der beigebrachten Belegstelle nicht hervor, als welche nichts enthält, das nicht längst bekannt gewesen und ganz natürlich wäre, nämlich, daß der Mensch durch die Sünde nur sich selbst, nicht Gott

a) Er hat die deutschen Sprüchwörter gesammelt, volksmäßige lateinische Schriften ins Deutsche übersetzt, eine Chronik und Beschreibung der Türkei verfaßt, wozu ihm Luther die Vorrede geschrieben, eine Geschichte der Deutschen, eine Kosmographie, eine Chronik der Franken, eine allgemeine Chronik u. s. f., ohne sich bei den Gelehrten einen Namen machen zu können, wovon Hagen letzteren die Schuld zuschreibt (S. 392.).

Digitized by Google

schaden könne, woraus aber nicht folgt, daß er sich nicht dennoch an Gott versündige, und fürs andere, wenn Frank wirklich das gethan hätte, so wäre er eben in diesem Punkte nur der Vorläufer einer irreligiösen Betrachtungsweise gewesen; denn die religiöse beharrt vielmehr darauf, daß alle Sünden Sünden wider Gott seyen. Es gehört diese Aeußerung zu denjenigen Stellen des Buches, aus welchen hervorleuchtet, daß der Verfasser noch in der ungeprüften Voraussetzung von der Richtigkeit der Stellung, welche die Religion bei der modernen Negationsphilosophie einnimmt, gefangen ist. Es ist aber kaum möglich, eine unparteiische Reformationsgeschichte zu schreiben, vollends den Geist der Reformation zu erkennen, so lange dieser Irrthum vorwaltet. Wo die Religion, wie bei Hegel, als verschwindende Vorstufe in der Entwickelung des Bewußtseyns, oder gar, wie bei Feuerbach, als pathologische Ausartung desselben angesehen wird, da ist auch in der Geschichte, dieser Phänomenologie des Geistes im Großen, der Standpunkt verschoben, Menschen und Dinge aus ihrer natürlichen Stelle gerückt; man sieht statt der Religion selbst nur ihre abgeschwächten Reflexe, welche sie auf andere Lebenskreise — Philosophie, Politik — wirft, und mißt diese nach einem auf dem fremden Gebiete geltenden Maßstabe; während man den wirklichen Fortschritt, den die Religion gemacht hat, übersieht, rechtet man mit ihr, daß sie nicht speculativer, liberaler u. dergl. gewesen, sucht nach den zerstreuten Anklängen heterogener Elemente, als wären diese die Hauptsache, alles Andere nur Abfall, Untreue und Inkonsequenz. Ganz so, wie die Wesenheiten, werden dann auch die Träger derselben behandelt; die Hauptpersonen sinken in eben dem Grade, in welchem das, was sie vertreten haben. Ganz natürlich; war es in der Reformation nicht auf die Religion abgesehen, sondern auf Speculation und Po-

Digitized by Google

litik, dann müssen Luther, Melanchthon u. s. f. hinunter, und es steigen die Hutten, die Franke und Ihresgleichen; über dem emsigen Durcheinander der Kärrner werden die Könige vergessen und der Grundgedanke, nach welchem sie bauen. — Der Verfasser klagt am Schlusse, daß die Sache der Reformation, die großartigen Tendenzen der Zeit, von den Hauptleuten aufgegeben, zuletzt nur noch von den Sectirern bewahrt und fortgeleitet worden sey; es sey damals gegangen, wie jetzt. Er stellt dabei das achtzehnte Jahrhundert und seine größten deutschen Männer — Lessing, Herder, Schiller, Goethe — in Parallele mit der ersten Reformationsperiode, und die gegenwärtige Reaction mit der Zeit, da Luther und die Seinen der Reformation untreu geworden seyn sollen, und sagt endlich: „wie in der Epoche der Reformation gegen die neue Orthodoxie Männer, wie Denk, Hetzer, Kauz, Bünderlin, Servet, Campanus, Sebastian Frank, auftraten, so hat auch unsere Zeit eine Reihe ähnlicher Männer aufzuweisen" (Band 3, S. 462.). In diesen wenigen Worten liegt der Schlüssel zu der ganzen Tendenz seines Buches, zugleich aber auch die Widerlegung dieser Tendenz und der auf sie gebauten schiefen Darstellung. Man sieht, der Verfasser unterscheidet nicht das Kirchliche und das Litterarische in ihrer Eigenthümlichkeit, und legt auf letzteres einen so hohen Werth, daß er gegen das erstere und seine Träger ungerecht wird. Er thut dann auch seinen eigenen Lieblingen unrecht; denn wenn die neueren Männer der Opposition sich wohl vor der Zusammenstellung mit einem Hetzer, von welchem Hagen selbst sagt, daß er, wenigstens später, ein ziemlich liederliches Leben geführt habe und endlich in Konstanz wegen mehrfachen Ehebruchs hingerichtet worden sey (Band 3, S. 291 u. 419.) — bedanken werden, so würden andererseits jene Aelteren gleichfalls sich gegen unbedingte Genossenschaft mit den Neue-

Digitized by Google

ren verwahren; denn sie bewegten sich, wenn auch mit Extravaganzen und Abentheuerlichkeiten, selbst Unsittlichkeit, doch vorwiegend im religiösen, also gerade in demjenigen Kreise, welcher den Neueren am fernsten liegt, von dem sie, außer im Bekämpfen, nichts wissen wollen. Das ist ein großer Unterschied; das erklärt auch den geringen Einfluß der jüngsten Opposition auf das Volk, während jene Aelteren doch für ihre Meinungen manche Freunde fanden. Denn glaube doch ja Niemand, im Volke selbst eine wirkliche Bewegung hervorzubringen durch Lehren und Ansichten, die nicht auf dem Boden der Religion stehen; ehe die Gewissenssaiten angeschlagen werden, gibt es da keinen hellen, neuen Klang, höchstens ein verworrenes Nachsummen der Töne, welche in den luftigeren Höhen sich durcheinander hören lassen. Die Reformation predigt diese Wahrheit auf jedem Blatte ihrer Geschichte. Es ist Schade, daß der Verfasser gerade hierin im Unklaren geblieben ist; er hätte dann auch den Geist der neueren Gährung richtiger auffassen und einsehen müssen, wie weit noch unsere Opposition zu einem wirklichen Eingreifen in die Entwickelungsgeschichte unseres Volkes hin hat, und statt zu rühmen, hätte er eher darüber klagen müssen, daß jetzt so manches feurige Streben in Rauch aufgeht und ursprünglich edle Kräfte sich im blinden Eifer, der an der Erscheinung der Religion ihr Bleibendes nicht unterscheidet, verzehren und im Ringen nach dem Schatten einer heimathlosen Freiheit sich aufreiben. Aber das ist die Nemesis. Wer die großen Männer der Geschichte klein macht, der muß die kleinen vergrößern. Hagen verkennt den Geist der Reformation, wie er in dem Kernmanne Luther sich gezeigt, so müssen ihm die Flattergeister, welche die Reformation umschwärmten und von ihren Brosamen gelebt haben, zu einer Bedeutung anschwellen, welche sie nicht hatten. Es ist dieß eine

Digitized by Google

Täuschung, welche nothwendig zusammenhängt mit dem philosophischen Standpunkte, auf welchem das Specifische der Religion übersehen wird. Daß ein aufrichtiger Mann diesen Standpunkt auf die Reformationsgeschichte angewendet hat, kann dem Verständnisse dieser und des Standpunktes selbst nur förderlich werden; es ist gut, daß es herausgesagt ist, und vom Herzen weg gesprochen. Macht nun aber eine Darstellung aus diesem Gesichtspunkte, ungeachtet großen Fleißes, gerade den entgegengesetzten Eindruck auf den unbefangenen Leser, als welchen der Verfasser beabsichtigt hat, treibt sie vielmehr mit innerer Nothwendigkeit und durch das Zeugniß der mit wenigen Ausnahmen unparteilich mitgetheilten Thatsachen vielmehr nur desto stärker zur Anerkennung dessen, was ihm im Schatten steht, so hat er zwar seinen nächsten Zweck nicht erreicht, wohl aber zur Erreichung desjenigen mit beigetragen, den er selbst mit allen guten Protestanten als den höchsten betrachtet, und welcher kein anderer ist, als die immer hellere Erkenntniß der Wahrheit.

Albert Hauber.

Digitized by Google

2.

Johann Freiherr zu Schwarzenberg. Ein Beitrag zur Geschichte des Criminalrechts und der Gründung der protestantischen Kirche, von D. E. Herrmann, außerordentlichem Professor der Rechtswissenschaft an der Universität Kiel. („Siehe dich um nach feinen frommen Edelleuten, als Herr Hans von Schwarzenberg; an denselbigen labe und tröste dich." Luther.) Leipzig bei Tauchnitz. 96 S. 8.

Nur ungern würden wir uns die Anzeige vorstehender sehr trefflichen Monographie versagen, wenn wir auch spät kommen. Nach dem Verfasser ist der Freiherr Johann zu Schwarzenberg, geboren den 25. December 1463, aus dem reichen Geschlechte derer zu Schwarzenberg in Franken, Schöpfer der Bambergensis, der 1507 publicirten peinlichen Gerichtsordnung, welche die Quelle der Carolina geworden sey. Wichtiger ist uns das Verhältniß Schwarzenberg's zur Reformation. Als Mitglied des nach dem verhängnißvollen wormser Reichstage gebildeten Reichsregiments während der Abwesenheit Karl's V. war er es, der seine Collegen im Ausschusse bewog, ein Gutachten zu verfassen, in dem man das Andringen des Papstes auf Vollziehung des wormser Edicts zurückwies und ein freies Concilium forderte, während man die Predigt freigab. Er nahm seine Tochter aus dem Kloster, trat aus dem Dienste des Bischofs von Bamberg in den des trefflichen, ebenfalls für die ganze Reformation unendlich bedeutenden Markgrafen Georg von Brandenburg (dieser ist es, der später in Augsburg die Bedeutung der augsburgischen Confession für die ganze evangelische Kirche entschied, indem er seine evangelischen Mitstände bewog, das „sächsische Bekenntniß" als ihr gemeinsames zu

Digitized by Google

übergeben), und so gehört Schwarzenberg unbedingt zu den edeln, festen, frommen und gläubigen Männern, denen die ganze evangelische Kirche ein immerwährendes dankbares Gedächtniß schuldig ist. Er war es auch, der den erleuchteten Markgrafen Georg von Brandenburg bewog, 1528 in seinen fränkischen Landen eine Visitation der Kirchen nach Art der sächsischen halten zu lassen, in Gemeinschaft mit Nürnberg. Auf das Verhältniß des edeln Mannes zu seinem Sohne, der in bairischen Diensten und päpstisch blieb, wie zu Luther, dürfen wir nicht weiter eingehen, so reiches Interesse die Schrift in diesen wie in anderen Rücksichten darbietet. Zweifellos ist die kleine Schrift wichtig und recht dankenswerth.

Köllner.

Digitized by Google

Uebersichten.

Digitized by Google

Digitized by Google

Die Symbolfrage in der schlesisch-evangelischen Landeskirche.

Schriften darüber,

recensirt von

Kölln er,
Professor in Göttingen.

1.

Die ordinatorische Verpflichtung der evangelischen Geistlichen auf die symbolischen Schriften. Abgenöthigte Erklärung des Generalsuperintendent. Ribbeck zu Breslau. 1843. Berlin bei Plahn. 74 S. 8.

Die preußische evangelische Landeskirche und in ihr wiederum die evangelische Landeskirche Schlesiens insbesondere werden gegenwärtig, außer den allgemeinen theologischen und kirchlichen Streitfragen über Rationalismus, Supranaturalismus u. s. w., noch von einigen wichtigen kirchlichen Zeitfragen aufgeregt, deren Verhandlung, wie ja auch das Interesse daran jedenfalls ein allgemein kirchliches ist, um so mehr Beachtung verdient, je reger und allgemeiner einerseits dort die Theilnahme an diesen Fragen, und sehr erfreulicherweise gerade unter den eigentlichen Dienern des Wortes ist, und je tüchtiger andererseits wirklich die Arbeiten erscheinen, die diese Theilnahme

Digitized by Google

schon hervorgerufen hat. Es sind aber diese Zeitfragen die Fragen über die Symbole, die Union und die Verfassung, insbesondere die Synoden. Vorstehende, recht tüchtige Schrift gehört der ersten Frage an. Nach öffentlichen Nachrichten der Betheiligten zerfallen die 670 Geistlichen Schlesiens ihrem dogmatischen Standpunkte nach in zwei Classen, in die der sogenannten orthodoxen Supranaturalisten und die der rationalen Supranaturalisten, welcher letzteren von der Gesammtzahl 600 Geistliche angehören und als ihr Hauptorgan die in Breslau erscheinende theolog. Zeitschrift „der Prophet" ansehen sollen. Ihr charakteristisches Merkmal soll nach Aeußerungen Solcher, die sich selbst zu dieser Partei rechnen, das seyn, daß sie nicht auf die symbolischen Bücher, sondern auf die heilige Schrift als alleinige Glaubensnorm verpflichtet seyn und bleiben wollen. Demgemäß war in natürlicher Verbindung mit den Fragen und Verhältnissen der Union im Propheten die Ordinationspraxis des Hrn. Generalsuperint. Ribbeck als der Union und der schlesischen Praxis überhaupt zuwider angegriffen und behauptet worden, daß vom juristischen Standpunkte die Symbole nicht mehr bänden, folglich auch keine Verpflichtung auf sie, sondern nur die alleinige Norm der heiligen Schrift für die unirte Kirche gefordert werden dürfe. Dagegen will nun der Verf. beweisen, daß, wie die Idee der Kirche unveränderlich sey, diese aber ihren Ausdruck in dem kirchlichen Bekenntnisse habe, auch das kirchliche Bekenntniß nicht geändert werden dürfe. Dabei gibt er zu, daß die reale Gestaltung der Kirche, ihre didaktischen, gottesdienstlichen und kirchenrechtlichen Institutionen, der Umbildung und Weiterbildung, also der Veränderung, fähig sey. Die Kirche ist ihm eine objective Potenz, die mit aller Auctorität einer in die Wirklichkeit eingetretenen, somit organisch verkörperten, großen Idee ihre Angehörigen umschlossen hält, in ihrem

Digitized by Google

Wesen unabhängig von dem subjectiven Meinen derjenigen, die sich zu ihr halten. Der Verf. unterscheidet dann zwischen einem primären Symbol und secundären Symbolen, die zur Verständigung und Erklärung über das primäre dienen, gleichwie im Staate die authentischen Expositionen und Declarationen eines Gesetzes das Gesetz nicht aufheben, vielmehr die verbindende Kraft des Gesetzes sich ihnen mittheilt. In Beziehung auf die Union macht nun der Verf. von seinen Principien aus die Anwendung, die eigentlichen Differenzpunkte wären durch die Union hinsichtlich ihrer Differenz für indifferent zur Seligkeit erklärt, die Gültigkeit der particulären Symbole aber gleichwohl entschieden, und nur das damnamus aufgehoben. So viel Tüchtiges wir nun in dieser Schrift anerkennen, die mit Recht anderen tüchtigen Kräften eine Veranlassung geworden ist, die so hochwichtige Symbolfrage neuer Erwägung zu unterwerfen, so wenig können wir mit der Hauptansicht übereinstimmen. Zuerst nimmt der Hr. Verf. Manches herüber von der Idee der allgemeinen und unsichtbaren Kirche, was bei der sichtbaren und einem Theile der Kirche und Particulärsymbolen Modificationen erleiden dürfte. Sodann ist die Ewigkeit und Unveränderlichkeit der Symbole unevangelisch; ohne Symbol zwar gewiß auch keine evangelische Kirche, doch soll es nur gelten, so lange die Schriftmäßigkeit nicht umgestoßen ist; darauf ruht seine Unveränderlichkeit, nicht auf der Idee der Kirche, vielmehr ruht auch diese auf der Schrift. Sind nun die evangelischen Symbole schriftmäßig, so sind sie auch ewig gültig, und das Hauptsymbol, die augsb. Confession, der Kern und Stern unserer öffentlichen Glaubenszeugnisse, mit seinem Kerne und Sterne der evangelischen Wahrheit, der Lehre vom Glauben gegen die traditiones humanae, wird wohl seine ewige Gültigkeit mit der Schrift behaupten; die vorsichtige, allgemeinere schriftmä-

Digitized by Google

ßige Haltung der Dogmen verbürgt dieß. Unevangelisch ist auch die Ansicht des Verf., daß der Grundsatz von der alleinigen Norm der heil. Schrift nur dem evangelisch-kirchlichen Lehramte gegeben sey als ein wissenschaftlich negativer Kanon zur Erkenntniß dessen, was der Lehrer fern halten müsse, daß die Schrift dem Volke aber nicht zum Prüfsteine der durch Symbol und Predigt ihm gegebenen Lehre, sondern nur zum Wiederfinden der von der objectiven Kirche auf guten Glauben empfangenen Lehre dienen solle. Die evangelische Kirche scheut keine Prüfung ihrer Dogmen, kennt kein besonderes Auslegungstribunal im Priesterstande, und — Gold bleibt Gold, auch wenn unreine Hände es berühren. Sonst scheint die Anwendung auf die unirte Kirche richtig, so viel man auch dagegen sagen mag. Wissenschaftlich, wie kirchlich unrichtig ist gewiß die auch hier wieder vorgebrachte Ansicht, daß zu unterscheiden sey zwischen der affirmativa der Symbole und den Beweisen dafür: daß die Kirche jene, nicht diese annehme. Barock erscheint aber die Furcht des Hrn. Verf., daß, der Wissenschaft gegenüber, der Tag kommen werde, „wo unser Ilium hinsinkt": wir erkennen darin nur eine geistreiche Inconsequenz des Hrn. Verf., die sich wirklich mit seiner Grundansicht von der Kirche gar nicht vereinigen läßt. Die evangelische Kirche, wie ihre Symbole, können wohl in Einzelheiten ihres Ausbaues verändert werden, aber nicht hinsinken; denn sie stehen auf dem ewig unerschütterlichen Grunde der göttlichen Wahrheit.

2.

Symbol und Union. Ein Synodalvortrag von G. Haacke, königl. Superintendenten und Pastor zu Schweidnitz. (Beilage zum Propheten, Aprilheft.) Breslau bei Max. 1843. 36 S. 8.

Eine kleine beachtenswerthe Schrift gegen Nibbeck, voll guter Gedanken. Allerdings habe die Kirche ihren

Digitized by Google

Ausdruck in dem Bekenntnisse, aber unveränderlich sey dieses nicht; die Symbole nothwendig müßten dem Katholicismus gegenüber ihre volle Gültigkeit behalten, aber für die unirte Kirche müsse eine uneingeschränkte, nur durch das Wort Gottes gebundene Glaubens- und Lehrfreiheit in den Differenzpunkten der oberste Grundsatz seyn. Letzteres wird leicht, auch von Ribbeck, Anerkennung finden, aber wunderlich ist die Ansicht des Hrn. Verf., daß die Verpflichtung auf die Principe der symbolischen Bücher zu beschränken sey. Beachtung verdient aber wieder, was der Verf. darüber sagt, daß und wie die innerlich vollzogene Union auch eine äußere werden müsse, daß Jeder, namentlich der Landesherr, aber nicht als summus episcopus, sondern als Schirmherr der Kirche, mitwirken müsse, daß aber nicht Provinzial- oder Landessynoden, sondern eine allgemeine freie evangelische ökumenische Synode (etwa im Herzen Deutschlands, zu Erfurt) zusammentreten müsse. Eine Ahnung der Morgenröthe der evangelisch-katholischen Kirche, die freilich erst spätere Geschlechter werden anbrechen sehen.

3.

Die evangelische Kirche in ihrem Verhältnisse zu den symbolischen Büchern und zum Staate. Von H. Wasserschleben, D. und außerordentlichem Professor der Rechte zu Breslau. Breslau bei Hirt. 1843. 71 S. 8.

Eine tüchtige Gegenrede gegen Ribbeck. Allerdings die Kirche objectiv, also ihrem Wesen und ihrer Idee nach von dem subjectiven Meinen ihrer Angehörigen unabhängig, beruhend auf dem geoffenbarten christlichen Glauben, wie er unwandelbar in der heiligen Schrift enthalten, aber ohne Folge der Unfehlbarkeit und Ewigkeit des Symbols, das immer Menschenwerk bleibe. Mit Recht behauptet und beweist dieß der Verf. historisch als Grundsätze der Reformatoren und der evangelischen Kirche. Symbole aber nothwendig zum Aufbaue der Kirche, der

Digitized by Google

Glaube allein, weil nur ein Innerliches, dazu unzureichend; die frühere Ueberſchätzung der Symbole, an der Stelle der heil. Schrift, nur eine Verirrung. Nun entſteht aber die große Schwierigkeit, daß Symbolpflichtigkeit beſtehen muß, ebenſo Freiheit der Schriftforſchung, und daß ſo der Einzelne in unvereinbaren Zweifel mit dem Ausdrucke des kirchlichen Bewußtſeyns gerathen kann. Der Verf. will, daß dann allerdings ein ſolcher Zweifler aus der Kirche ſcheide, während umgekehrt die Freiheit der Schriftforſchung, wenigſtens denkbar, die Kirche und ihre Dogmen läutern könne, — nämlich nach beſſerem Verſtändniſſe der Schrift. Dieſe Anſicht, die Ref. ſchon 1837 in der Symbolik der luth. Kirche ausgeſprochen, muß er auch jetzt noch für die evangeliſch und hiſtoriſch allein richtige halten, bei allen Schwierigkeiten, die ihr in praxi entgegenſtehen. Es klingt freilich eigenthümlich, auf ein Symbol zu verpflichten, das man ſelbſt als der Unterſuchung unterworfen gewiſſermaßen offen erklärt. Indeſſen liegt in dieſer Erklärung doch eben auch nicht nur die Würde des Symbols, daß es eine wahre Darſtellung des Schriftſinnes ſeyn ſoll, ſondern auch das Vertrauen unſerer Kirche auf ihr Verſtändniß der Schrift, und die neuere Zeit hat gezeigt, daß die Exegeſe der Symbole doch auf einem lebendigeren und tieferen Verſtändniſſe der Schrift beruht, als eine vorübergegangene Periode der Theologie meinte. So lange die Kirche nicht ſich von ihren Symbolen losſagt und neue aufſtellt, muß ſie auch auf ſie verpflichten; es ſteht Jedem frei, die Symbole zu prüfen und zu beurtheilen, nur nicht, eine weſentlich verſchiedene Erklärung der Schrift für das fromme Leben der Gemeinde ſogleich geltend zu machen. Würde aber der Widerſpruch mit der Schrift überzeugend bewieſen, ſo müßte das Symbol allerdings verändert werden; aber jener Beweis hat ſchon lange auf ſich warten laſſen, und die Schriftmäßigkeit

Digitized by Google

der Wesenlehren des evangel. Glaubens ist wohl so gesichert, daß, gesetzt, große kirchliche Ereignisse riefen neue Zeugnisse hervor, diese doch das Wesentliche der alten Symbole aufnehmen und enthalten würden.

Sonst legt der Verf. mit Recht ein großes Gewicht auf das Bedürfniß eines kräftigen und lebendigen kirchlichen Organismus, der zur Erhaltung der kirchlichen Einheit und des kirchlichen Gesammtbewußtseyns eben so wünschenswerth ist, als wirksam seyn würde. Nicht so einverstanden dagegen sind wir mit dem, was der Verf. über die Union und die Verbindlichkeit der Symbole für sie sagt. Obwohl ein Freund der Union, scheint er doch ihr kirchenrechtliches Bestehen in Frage stellen zu wollen, weil die Kirche selbst sich noch nicht darüber ausgesprochen habe. Aber uns dünkt, die Kirche solle die Union, wenn diese auch mehr durch die Maßnahmen und Anregung der Regierung, als der Kirche selbst, zu Stande kam, doch gern als eine Wohlthat hinnehmen und sich hier über das Formelle gern hinwegsetzen, hat sie doch früher Manches still hingenommen, was eben keine Wohlthat war. In Wahrheit indessen nimmt der Verf. jene Stellung gegen die ihm sonst gewiß theure Union nur ein, um die Verbindlichkeit der Symbole für die unirte Kirche in Frage stellen zu können. Aber hier können wir nur Ribbeck beistimmen. Für das Verhältniß von Kirche und Staat zeigt der Verf., daß das sogenannte Bischofthum des Landesherrn ebenso mit den Grundsätzen der evangelischen Kirche, als den Ansichten und Aussprüchen der Reformatoren und (quod nota bene) der Symbole unvereinbar sey. Es ist dieß früher schon von Bretschneider, und, irren wir nicht ganz, zuerst, eben so bündig als gründlich und freimüthig behauptet und nachgewiesen worden. Mit vielem Tacte und gewiß treffend zeigt der Verf., wie auch bei diesen Grundsätzen die Kirche nicht vom Staate losgerissen zu werden brauche, und

Digitized by Google

wünſcht eine Repräſentativverfaſſung auch in der Kirche. Hier haben aber die Wünſche und Anſichten vorläufig noch einen großen und freien Spielraum; wir unſererſeits ſehen in der Herſtellung eines evangeliſchen Epiſkopats in organiſcher Verbindung mit Synoden die natürlichſte Repräſentation der Kirche, theilen aber vollkommen mit dem Verf. den Wunſch (und Traum) einer dereinſtigen deutſchen (evangeliſch-katholiſchen) Nationalkirche.

4.

Symboliker und Antiſymboliker. Worüber iſt der Streit? Klar und deutſch beantwortet von R. Gerhard, Paſtor zu Schwoitz, Diöceſe Breslau. Breslau bei Hirt. I. 1843. 98 S. 8.

Im Bewußtſeyn, daß der Kampf über die Symbole in der unirt-evangeliſchen Kirche Schleſiens lebhaft und nicht bedeutungslos geführt werde, will der Verf. den status causae et controversiae recht klar hinſtellen, in Erwartung einer ſchleſiſchen Provinzialſynode (die der Himmel verhüten wolle, bis die Anſichten ſich mehr geklärt haben). Er rechnet ſich ſelbſt zur theologiſchen Faction des Propheten, die nur die heil. Schrift als alleinige Glaubensnorm wolle. Die Theſis: die Symbole ſind norma normata, will er im Sinne Bretſchneider's zugeben, nicht die: die Symbole ſind norma docendorum (natürlich die norma credendorum noch weniger). Aber die Symbole als norma docendorum aufheben, heißt, ſie ſelbſt in ihrer Bedeutung für die Kirche aufheben; der Glaube der Gemeinde gibt keine Norm für die Predigt des Geiſtlichen, er ſoll ſie belehren, nicht ſie ihn, und es handelt ſich überall nur darum, ob die Symbole Ausdruck der Schriftlehre ſind, falls die Gemeinde nicht darauf verzichtet, eine chriſtliche zu ſeyn. Gewiß richtig erklärt ſich dagegen der Verf. gegen die Anſicht Ribbeck's

Digitized by Google

von der Unveränderlichkeit der Symbole, und macht mit Fug und Recht die fortdauernde Wirksamkeit des heiligen Geistes in der Kirche geltend, ein Grundsatz, der so wichtig als echt evangelisch ist, daß ihn die gegen Rom protestirende Kirche mit derselben Energie in Anspruch nehmen und behaupten muß, als nur immer die römische. Luther selbst sagt über die augsburgische Confession: wir halten so lange an ihr fest, bis der heilige Geist Besseres gebe. Was der Verf. schließlich als Gründe der gemüthlichen Theologen anführt, die um der Praxis willen eine unbesiegbare Vorliebe für die Verbindlichkeit der Symbole haben, als: die Vieldeutigkeit der Schrift, den Gegensatz zu Rom, die Schriftgemäßheit der symbolischen Lehre u. s. w., scheint wohl begründet, und — auch gegen den Hrn. Verf. nicht an Gewicht zu verlieren. Die alleinige Frage ist und bleibt: ist die Schrift in den Symbolen, und wird die Lehre der Symbole von ihren Gegnern immer recht verstanden? Darüber ließe sich bei Manchem viel sagen. Die Schrift allein reicht so wenig zur Ordnung der Kirche hin, als jemals ein gelehrtes Resultat der Exegese einstimmig angenommen und ein Symbol werden wird. Ueberall entstehen die Symbole nur unter großen praktisch-bedeutsamen Bewegungen und Ereignissen in der Kirche, und machen sich dann von selbst, obwohl auch dann die stille Vorarbeit des Geistes nicht verloren wäre, — wenn wirklich nach Luther der heilige Geist dereinst Besseres geben wollte.

5.

Die evangelische Kirche in ihrer Stellung zu den Bekenntnißschriften, mit besonderer Berücksichtigung ihrer Verhältnisse in Preußen, betrachtet von L. Petersen, evangelischem Pfarrer in Schwenten. Glogau bei Flemming. 1843. 46 S. 8.

Die evangelische Kirchenlehre bestehe noch in ihrer gesetzlichen Geltung, daher die Opposition gegen die

Digitized by Google

Symbolpflichtigkeit eine Auflehnung, rechtlos und ungesetzlich, eine Verwechselung von Ordnung und Gewissenszwang. Doch will der Verf. Duldung der Uebelstände und irrenden Brüder, nicht Ausschließung aus der Kirche; aber die symbolgläubigen Geistlichen sollen ihr Verharren in der Kirchenlehre aussprechen, und dürfen gegen ungläubige Obere protestiren, nicht die ungläubigen gegen die gläubigen: der Religionsunterricht an den Gymnasien der Kirche zurückzugeben, auch solle die Kirche „ähnliche Forderungen an die Universitäten machen": dafür, wie für Kirchenzucht Synoden wünschenswerth und hoffentlich fruchtbringend. Ist auch die erstere Deduction zu juristisch und das unvermeidliche Resultat der freien Schriftforschung zu wenig beachtet, so ist doch manches Gute in der Ansicht des Verf. und nicht so wegwerfend zu beurtheilen, als es von den unbedingten Gegnern geschehen wird. Auch extreme Ansichten lassen die rechte Mitte besser erkennen.

6.

Die evangelische Kirche und ihr Bekenntniß. Ein theologisches Bedenken von K. W. Vetter, evangelischem Pfarrer zu Jenkau (ὁ δὲ κύριος τὸ πνεῦμά ἐστιν). Berlin bei Reimer. 1843. 103 S. 8.

Von sehr conservativem Standpunkte aus gegen die, „welche der evangelischen Kirche ihre geschichtliche Existenz als eigenthümliche Kirchengemeinschaft dadurch zu rauben drohen, daß sie ihre Bekenntnißschriften, in welchen ihr gemeinsames Glaubensbewußtseyn in vollgeltender Wahrheit der katholischen Kirche gegenüber sich ausdrückt, und an welche ihr gegenwärtiges Daseyn in seinem ganzen Umfange noch gebunden ist, nicht mehr anerkennen wollen." In eigenthümlicher Anlage der Untersuchung stellt der Verf. die Behauptungen der Gegner

Digitized by Google

auf und sucht sie zu widerlegen. Wenn sie zuerst behaupten, daß, weil ja die heil. Schrift als Norm des Glaubens und der Lehre da sey, keine Symbole nöthig seyen, so verkennen sie nur unwissenschaftlich die Bedeutung und Wirksamkeit des heil. Geistes in der christlichen Kirche. Er nur ist das absolute Princip der geschichtlichen Bewegung des Christenthums, wirksam in der Gründung der evangelischen Kirche, wie der Aussprache der Lehre, die durch die Bekenntnißschriften ihre Bestätigung und ihr Recht erhalten hat; denn die Reformatoren haben sie verfaßt mit der Gemeinde Eins im heil. Geiste. Schrift und Bekenntniß nothwendig zu verbinden für das Leben der Kirchengemeinschaft; denn die Kirche hat die Schrift erst dann wahrhaft, wenn sie über ihren Hauptinhalt sich im Bekenntnisse verständigt hat. Im Bekenntnisse hat der heil. Geist das menschliche subjective Element und das göttliche Objective geeinigt. Darum nur die Form des Symbols vergänglich, nicht sein Inhalt, und selbst die Form behält ihre Bedeutung, so lange der Gegensatz besteht, der sie schuf. Alles dieß ist ohnstreitig von großer Bedeutung, nur ist die Grenzlinie sehr fein und schwer einzuhalten und zu erkennen, was nur dem heil. Geiste, was der menschlichen Auffassung gebühre, und eben darüber der Streit. Auch die Gegner werden die Wirksamkeit des heil. Geistes für sich in Anspruch nehmen, und nur die römische Kirche maßt sich in ihrem Episkopat ein sicheres Kriterium der Offenbarung und Wirksamkeit des heil. Geistes an. Extrem scheint auch die Behauptung, daß Predigt, Liturgie und die kirchlich-religiöse Erziehung nur in der Gründung auf das Symbol wirklich segensreich wirken; etwas Anderes ist die Norm, wie aus der Heilsquelle zu schöpfen sey, etwas Anderes der Born des Heiles selbst. Ueber den hohen Werth des luth. Katechismus und die Vorzüge der Consistorialverfassung sind wir mit dem Verf. einig. Wenn

Digitized by Google

die Gegner zweitens behaupten, daß die Symbole die freie Entwickelung der Wissenschaft hindern und die Gewissen beängstigen, so hätte der Verf. unseres Erachtens gar nicht nöthig gehabt, auf Schleiermacher und Marheinecke zu verweisen; die evangelische Kirche fordert mit ihren Symbolen zur Schriftforschung auf, nur dürfen Gegner der Kirchenlehre (geschweige der heiligen Schrift) nicht Lehrer der Kirche werden wollen. Recht hat der Verf. entschieden damit, daß die Aufhebung der Symbole die verderblichsten Folgen haben würde. Gegen die Gewissensangst empfiehlt er genauere Kenntniß der kirchlichen Lehre; auch darin dürfte er ganz Recht haben. Wenn die Gegner drittens behaupten, daß die Union erst dann wahrhaft vollzogen sey, wenn die Symbole ganz antiquirt und aufgehoben würden, so ist wohl der Ausdruck des Verf. zu ungenau, daß das unirende Element nirgends anders als im Confessionellen begründet sey; aber die gegnerische Ansicht ist gewiß gänzlich extrem, da die Union ja nur die Differenz, nicht aber das Gemeinsame aufheben soll und kann. Es liegt viel Gutes in den einzelnen Ansichten des Verf., nur ist nicht wohlgethan, die Gegner zu schwarz zu malen.

Digitized by Google

Kirchliches.

Digitized by Google

Digitized by Google

Kirchliche Synoden.

Die vierte rheinische Provinzialsynode.

1. Allgemeine Betrachtungen.

Die christliche Kirche, wie sie ihrem Begriffe nach Gemeinschaft ist und die Einheit aller zum Heile in Christo Berufenen, damit aber die Allgemeinheit zu ihrem wesentlichen Charakter hat, so muß sie sich auch darstellen als Ein Ganzes, als eine zur Einheit sich zusammenschließende Gesammtheit, so daß die vielen und verschiedenen Glieder als zusammengehörige, als einander wahrhaft, wirklich und wirksam ergänzende sich erweisen, kurz als ein geistiger Organismus, „Ein Leib und Ein Geist", wie der Apostel Paulus kurz und treffend sich ausdrückt. Die Darstellung dieser Einheit wird aber um so vollkommener seyn, je mehr das Princip der Gleichheit Aller in Christo einerseits und das der christlichen Ordnung andererseits darin zu seinem Rechte kommt, je reiner und lebendiger diese Principien in der Erscheinung einander durchdringen, so daß in der Ordnung und Unterordnung die Gleichheit, in der Gleichheit die Ordnung durchscheint und sich bethätigt. Dieß geschieht zunächst im engsten

Digitized by Google

Familienkreise, indem Alle, welche die Familie bilden, dem allgemeinen Willen, dem göttlichen Gesetze des Familienlebens gleichermaßen sich fügen und als demselben unterthan in ihrem ganzen Leben und gegenseitigen Verhalten sich erzeigen, worin das liegt, daß Alle einander dienen, oder zum leiblich-geistigen Wohle förderlich sind mit Wort und That, jedes in der ihm nach seiner Stellung — als Mann oder Weib, Vater, Mutter, Kind, Bruder, Schwester, Herrschaft oder Dienstbote — gebührenden Weise. So in der Regel christlicher Gleichheit und Ordnung sich bewegend, ist der Familiengeist in den christlichen Gemeindegeist, in die christliche Allgemeinheit aufgenommen und bewahrt und verklärt in demselben seine Eigenthümlichkeit. Eben dadurch aber ist die Familie ein Glied der Gemeinde. Diese erbaut sich, nachdem das eigentliche Missionswerk, die Sammlung Gläubiger aus der Masse der Nichtgläubigen (Heiden, Juden ꝛc.), vollbracht ist, ganz oder vorzugsweise aus Familien. Jene Principien aber kommen hier dadurch zur Vollziehung, daß alle selbständigen Familien in ihren Häuptern mitthätig sind in der Verwirklichung der Gemeindeordnung und, je nachdem es dem Wohle des Ganzen am zuträglichsten ist, unmittelbar oder mittelbar die Organe der Regierung und Verwaltung erwählen, diesen aber als Vollstreckern der göttlichen Ordnung und des darin beruhenden Gemeinwillens sich willig und durchaus unterordnen in Allem, was ihr amtlicher Beruf in sich schließt, und ihnen alle schuldige Ehre erbieten; so wie hinwiederum diese in der Ausübung ihres Amtes dessen eingedenk bleiben, daß sie Brüder in Christo, Solche, die im höchsten Verhältnisse ihnen wesentlich gleich stehen, zu regieren berufen sind, also ihr Regiment als brüderlichen Dienst anzusehen haben, wodurch sie das Heil derselben nach Gottes Ordnung fördern sollen. Dasselbe Doppelprincip der Gleichheit und Ordnung reicht aber nun über

Digitized by Google

die Einzelgemeinde hinaus in den Verein der Gemeinden hinein; und eben durch die Allgemeinheit dieses in ihr waltenden Princips steht die Einzelgemeinde als Glied eines größeren Ganzen da, welches in ihrer Besonderheit seine eigenthümliche Ausprägung findet. Dieses größere Ganze aber ist, da das Reich Gottes oder die Gesammtordnung göttlich-menschlichen Lebens ein räumliches Daseyn gewonnen und in dieser Gesammtordnung die Religionsgemeinschaft sich mit der politischen innig verknüpft hat, immer durch räumliche Verhältnisse und durch politische Einrichtungen bedingt. Demnach ist die Einzelgemeinde in einer Kreisgemeinde, diese in einer Provinzialgemeinde und diese in einer Landes- oder Reichsgemeinde oder Kirche begriffen. In diesem größeren Ganzen nun kommt jenes Doppelprincip zu seiner Geltung, indem zuvörderst die Kreisgemeinde eine höhere Stufe und Instanz im Verhältnisse zu den Einzelgemeinden bildet, so jedoch, daß diese darin das Organ des in ihnen selbst wirksamen allgemeinen Willens erkennen müssen und in der Unterordnung ihre Gleichheit bewahren, inwiefern der Vorstand der Kreisgemeinde, in welchem jene höhere Stellung derselben zur fortwährenden Darstellung und Bethätigung kommt, aus der freien Bestimmung oder Wahl der in der Kreissynode repräsentirten und vereinigten Gemeinden hervorgeht, die Kreissynode selbst aber, in welcher der allgemeine Wille zu vorübergehender Darstellung gelangt, aus der Wahl der in ihren Vorständen sich aussprechenden Einzelgemeinden erwächst, also diese in der Macht der so gehandhabten göttlichen Ordnung und kirchlichen Willensmeinung sich selbst regieren. Dasselbe gilt nun vom Verhältnisse der Kreisgemeinde zur Provinzialgemeinde, die in der Provinzialsynode, und der Provinzialgemeinde zur Landes- oder Reichskirche, die in der Generalsynode sich repräsentirt. Was diese gemäß ihrer Vollmacht oder innerhalb des Bereichs ihrer

Digitized by Google

Befugnisse beschließen, daran sind die von ihnen befaßten Gebiete der kirchlichen Gemeinschaft gebunden; aber indem die Beschlüsse fassenden Versammlungen aus Männern ihrer Wahl und ihres Vertrauens bestehen, indem hier alle Gemeinden in einer schicklichen Anzahl treu und der Aufgabe gewachsen geachteter Vertreter wahrhaft gegenwärtig und wirksam sind, so ist die Gebundenheit zugleich Freiheit, freies sich selbst Bestimmen und Ordnen, die Unterordnung wahrhafte Gleichheit. In den Synoden also kommt jenes Doppelprincip zu seiner Durchführung bis in den weiten umfassenden Bereich einer Reichskirche. Das von denselben Beschlossene aber erhält den Charakter der Allgemeinheit und gesetzlichen Geltung vollends dadurch, daß der Fürst des Landes, das Haupt des Reiches, in welchem dieses Gebiet der Menschheit seine Spitze, den Punkt der entscheidenden Macht, die Majestät des absoluten Königs ihren Abglanz hat, demselben seine Sanction gibt. Ob er dieß nur als Haupt des Staates thue, dem als solchem ein Aufsichtsrecht über das Kirchenwesen (ius circa sacra) zukommt, oder zugleich als das vornehmste Glied der Kirche, dem nach seiner Stellung die oberste Pflege des Kirchenwesens und die Ausübung der Kirchengewalt in höchster Instanz zusteht (ius in sacra), das ist eine eben so schwierige als wichtige Frage, in welche aber hier nicht weiter einzugehen ist. Ebenso lassen wir es dahingestellt, wie sich die Sache gestalte, wenn und inwiefern die Kirche als Einheit mehrerer Landes- oder Reichskirchen sich darstellt. Denn darüber läßt sich noch gar nichts Bestimmtes sagen, weil dieß etwas in vielleicht noch entfernter Zukunft Liegendes ist, was mit noch unbekannnten Um- und Durchbildungen auch anderweitiger, namentlich politischer Verhältnisse zusammenhängt und wohl auch durch weiter greifende kirchliche Einigungen bedingt ist.

Digitized by Google

2. Geschichtlicher Ueberblick.

Richten wir nun unsern Blick auf das, was geschichtlich vorliegt, so finden wir in der Christenheit sehr frühe ein synodalisches Leben und Regen. Schon im zweiten Jahrhunderte, wo die Vielheit der Gemeinden im Gegensatze zunächst gegen sectirische, den Grund des Christenthums untergrabende Richtungen und Bestrebungen sich als die Eine allgemeine apostolische Kirche zu erfassen und zu bezeichnen beginnt, treten die Vorsteher der Gemeinden in gewissen Gegenden, gedrängt durch aufregende und streitige Fragen und bedenkliche Bewegungen (Montanismus u. a.) in Synoden zusammen; und dieß geschieht fortan immer häufiger; es wird allmählich etwas Regelmäßiges, und auch nach räumlichen Verhältnissen sich Bestimmendes (Zusammentreten der Vorsteher der Gemeinden eines Bezirks, einer Provinz). Endlich, nachdem das Christenthum die herrschende Religion des römischen Reiches, die Kirche Reichskirche geworden, erlangten auch die Synoden die Stellung der Allgemeinheit; Reichssynoden, ökumenische Kirchenversammlungen kamen zu Stande. Auf kaiserliche Berufung traten die kirchlichen Vorsteher des nun christianisirten römischen Erdkreises zusammen, um allgemein wichtige Punkte des kirchlichen Glaubens und der kirchlichen Sitte und Ordnung zu berathen. Diese eigentlich ökumenischen Synoden hörten auf mit dem Auseinanderfallen des römischen Reiches, und die spätere Zeit weist nur mehr oder weniger gelungene Versuche der Annäherung an diese Allgemeinheit auf. Indem nunmehr die Landeskirchen sich bildeten, so erhielten auch die Synoden das Gepräge der Nationalität und waren mehr oder weniger innig verknüpft mit der Gesammtbewegung dieses und jenes Reichs, ja sie waren selbst Momente derselben. Und nachdem die früheren Synoden im römischen Reiche einen durchaus hierarchischen Charakter

Digitized by Google

behauptet und gemäß der Gestaltung des kirchlichen Lebens aus Gliedern des Priesterstandes, und zwar vorzugsweise oder ausschließlich der höchsten Stufe desselben, aus Bischöfen, bestanden hatten, so traten in den germanischen Reichssynoden die hohen Geistlichen mit anderen hohen Beamten des Reiches zusammen. Aber es waren dieß auch keine reinkirchlichen Versammlungen, und die kirchlichen Angelegenheiten fielen denn doch vornehmlich den Geistlichen zu. Das hierarchische Element war hier keineswegs beseitigt, sondern nur zu weiter greifendem Einflusse herangezogen, indem die Geistlichen als Reichsstände zu allen Reichsangelegenheiten mitwirkten und theilweise eine bevormundende Macht in denselben erlangten. In dem immer schärfer sich ausbildenden Gegensatze der geistlichen und weltlichen Macht, welche im byzantinischen Reiche in falscher Verknüpfung und Verschmelzung bestanden, kommen aber nun auch die kirchlichen Synoden wieder als solche zum Vorscheine. Der römische Bischof, als das geistliche Haupt der Christenheit, zunächst des Abendlandes, berief von Zeit zu Zeit Synoden, die er als allgemeine angesehen wissen wollte, obwohl nur eine derselben, die lateranensische (1215) unter Innocenz III., als eine Versammlung der hohen Geistlichkeit aus allen Theilen der Christenheit sich darstellt. — Diesem ganzen Synodalwesen aber geht schon insofern die volle Wahrheit christlicher Allgemeinheit ab, als darin bloß die sogenannte repräsentative Kirche, der Klerus, und auch dieser nur in seinen obersten Stufen, wirksam erscheint, die übrige Christenheit sich passiv dazu verhält, zwischen den Synoden und den Gemeinden kein organischer Zusammenhang besteht. Denselben Charakter haben auch die großen Synoden des funfzehnten Jahrhunderts, in welchen die geistliche und weltliche Gewalt wieder zusammenwirken. Sie stehen als eine Macht außer und über den Gemeinden da; das durch das ganze hierarchische Princip wesentlich alterirte Prin-

Digitized by Google

cip der Gleichheit kommt darin nicht zu seinem Rechte, eben darum aber auch das Princip der Ordnung zu keiner wahren und völligen Verwirklichung. Durch die Reformation wurde die hierarchische Macht in einem großen Theile der abendländischen Christenheit gebrochen, und eine neue, den ursprünglichen evangelischen Principien entsprechendere Gestaltung des kirchlichen Lebens begründet. Das evangelische Synodalleben konnte aber fürs erste nur theilweise sich verwirklichen. Zuvörderst wurde es mit hineingezogen in den großen kirchlichen Gegensatz, der Jahrhunderte hindurch in harten Kämpfen sich kundgab und auch in unserer Zeit nur allmählich und unter gewaltigen Zuckungen der Ausgleichung entgegengeht, jenen Gegensatz, den wir durch lutherisch und reformirt zu bezeichnen pflegen, und der, ethnographisch betrachtet, vornehmlich als Gegensatz des Reingermanischen und einer Mischung des Germanischen und Romanischen anzusehen ist; dort gemüthlich-speculative Richtung auf Einheit des Unterschiedenen, hier scharf verständiges Auseinanderhalten bis zur Trennung, höchstens eine mehr äußerliche Verbindung oder Verknüpfung des Auseinandergehaltenen. Lutherischerseits nun wurde zwar geistliches und weltliches Regiment wohl unterschieden, aber in dem evangelischen Landesfürsten schloß sich auch beides wieder zusammen, und im Gegensatze gegen hierarchisches Benehmen der Theologen und Geistlichen bildete sich in Theorie und Praxis der Territorialismus aus, der den Besitzer des Landes auch zum Herrn der Religionsgesellschaft stempelte und so an die Stelle des geistlichen Papstthumes ein weltliches setzte (Cäsareopapismus), ein System, welches um so eher zur Durchführung kam, je mehr die ganze politische Richtung auf die Gestaltung des modernen Staates ging, welcher nicht mehr ein Collectivganzes von Corporationen, sondern ein festgeschlossenes einheitliches Ganzes seyn wollte, in wel-

Digitized by Google

chem alle Selbständigkeit der Theile in der Einheit des herrschenden Willens aufgehoben wäre. Daß bei dieser herrschenden Richtung das kirchliche Regiment mehr und mehr ins politische sich verlor und die kirchlichen Dinge politischer und polizeilicher Behandlung anheimfielen, ist leicht zu begreifen, und es ging auch alle Kraft des Widerstandes hiergegen immer mehr aus, da mit den Grundgedanken des Evangeliums das kirchliche Bewußtseyn selbst diesem Geschlechte abhanden zu kommen schien.

Inzwischen hatte sich reformirterseits im Gegensatze theils gegen den anglicanischen Episkopalismus und die Vermengung des Geistlichen und Weltlichen in demselben, theils gegen politische und kirchliche Bedrückung und Tyrannei, theilweise auch im Zusammenhange mit republicanischen Zuständen und Entwickelungen und auf der Grundlage theokratischer Ideen, ein selbständiges kirchliches Verfassungsleben organisirt. Das Presbyterialprincip, welches in fortschreitender Erweiterung das Kirchenregiment von der Einzelgemeinde ausgehen läßt, kam hier zur Herrschaft, und die Gemeinden, getragen von dem Bewußtseyn der Freiheit in Christo, ihrem einzigen Haupte, regierten sich selbst nach seinem Worte durch Presbyterien und stellten sich in ihrer Gemeinsamkeit dar in den Synoden, von denen alle kirchliche Gesetzgebung ausging. Den Landesobrigkeiten und Fürsten blieb nur ein gewisses Aufsichts- und Schutzrecht in Bezug auf die Kirche, welches freilich beim Nachlassen kirchlicher Entschiedenheit und Energie unter kräftigen Fürsten leicht in etwas Anderes überging, so daß unmerklich auch hier der Territorialismus eindrang und um sich griff, sonach die Presbyterien und Synoden mehr oder weniger zu leeren Formen wurden. — Am großartigsten stellt sich das Synodalleben der reformirten Kirche im ersten Jahrhunderte dar, wo die Reformirten Frankreichs, der Niederlande und des Rheinlandes in freier

Digitized by Google

Einigung dastehen und Gemeinschaft des Bekenntnisses und der kirchlichen Ordnungen pflegen. Aber die reformirte Kirche Frankreichs verblutete sich unter heißen, ins Politische sich umsetzenden Kämpfen, die anderen traten aus ihrer Unabhängigkeit in den festen, auch das kirchliche Leben berührenden Verband mit Staatsgewalten; und wenn auch immerhin die presbyteriale Ordnung sich behauptete, so ging sie doch ihrer ursprünglichen Energie verlustig. Sie war eine auch in ihrem Verfall immer noch schöne und wohlthätige Form, welche aber, um wieder volleren Segen des kirchlichen Lebens zu vermitteln, durch eine kräftige Erneuerung des christlichen und kirchlichen Sinnes neu belebt werden mußte. Dieß blieb denn auch nicht aus. In den Jahren der Befreiung von ausländischer Herrschaft, in welchen der fromme Sinn als die Seele und Weihe der reinsten vaterländischen Gesinnung sich erwiesen hatte, erwachte auch der kirchliche Gemeingeist zu einem frischeren Leben, und da und dort tauchte ein Streben nach freieren Verfassungsformen, nach einer synodalischen Darstellung der kirchlichen Gemeinschaft auf. Dasselbe kam aber nur theilweise zum erwünschten Ziele, hier und da wohl mit Mißtrauen angesehen wegen seiner Analogie und seines wirklichen oder vermeinten Zusammenhanges mit politischem Freiheits- und Verfassungsstreben, und von den Regierungen, welchen schon die politischen Ständeversammlungen viel Noth und Mühe verursachten, als eine Quelle noch weiterer Verlegenheiten und Wirren zum Voraus beargwohnt und darum gehemmt. Aber auch, wo eine Synodalverfassung zu Stande kam, hatte sie kein rechtes Gedeihen, wo sie nicht auf einer tüchtigen presbyterialen Grundlage ruhte und in einer energischen kirchlichen Gesinnung wurzelte. Selbst da, wo jene Grundlage nicht fehlte und die Synodalverfassung etwas von alten Zeiten her Ueberliefertes und Fortgepflanztes war, erscheint sie nur in dem Maße

Digitized by Google

in fortschreitendem Gedeihen, als der christlich-kirchliche Sinn erstarkte und zu höherer Lebendigkeit sich entwickelte. Freilich fehlte es auch nicht an Hemmungen von außen. Die reactionäre Richtung im Bereiche der Politik trat auch den kirchlichen Lebensäußerungen entgegen und hielt dieselben längere Zeit in einem unsicheren, schwebenden Zustande fest. Nach vielen Unterhandlungen und langem Zuwarten that Preußen einen bedeutenden Schritt vorwärts. Im Jahre 1835 erhielten die Provinzen Rheinland und Westphalen eine Kirchenordnung, welche mit einigen zeitgemäßen Modificationen die in einem Theile dieser Provinzen, in den Gebieten von Jülich, Cleve, Berg und der Grafschaft Mark von altersher einheimische Presbyterialverfassung auch auf die übrigen Theile beider Provinzen ausdehnte. Freilich unter der bedenklichen Bedingung der Einführung der Agende, welche übrigens den Wünschen und Bedürfnissen dieser Provinzen gemäß gemildert wurde, und so, daß dem presbyterialen Principe zum Nachtheile das territorialistische mit hereinspielte und durch eine unbestimmte Fassung des letzten Abschnitts der Kirchenordnung einen weiten Spielraum erhielt.

Das Unbefriedigende und Störende der Mischung heterogener Elemente machte sich, wie es von Einsichtigen leicht erkannt wurde, auch in der Praxis immer mehr fühlbar, und dieser Zustand wurde um so bedenklicher und beunruhigender, je mehr das römisch-katholische Element in der Provinz in Aufregung kam und durch sein Umsichgreifen und seine Eingriffe die Evangelischen drückte und beschwerte. Diesen fehlte ja bei der so schwankenden Haltung ihrer Kirchenverfassung die durch diese bedingte Energie und Festigkeit, und die Provinzialregierung, in welcher die Katholiken das Uebergewicht haben, und welche, auch abgesehen davon, die Connivenz gegen die aufgeregte katholische Bevölkerung und die leitende Hierarchie bis zu schwacher Nachgiebigkeit und parteiischer

Digitized by Google

Begünstigung treibt, gab ihnen keinen sicheren Rückhalt, was um so nachtheiliger war, da eben diese Regierung in kirchlichen Angelegenheiten, selbst in solchen, die das Innere des kirchlichen Lebens betrafen, gar viel darein zu reden hatte. Das Consistorium aber, welches neben der Provinzialregierung das Kirchenregiment der Provinz in Händen hat, und zwar so, daß seine Befugnisse gegen die der Regierung und umgekehrt nicht scharf abgegrenzt sind, erschien einestheils durch diese vielfach gehemmt, anderntheils zusammen mit dieser in vielfacher Collision mit der Synode. Dieses Mißverhältniß wurde auch von der Provinzialsynode, wie von den Kreissynoden, von Anfang an und immer schärfer ins Auge gefaßt, und mit steigendem Nachdrucke drängte sich der Wunsch hervor, daß durch eine genauere und dem presbyterialen Principe der Kirchenordnung entsprechende Bestimmung jenes letzten Abschnittes der Kirchenordnung den großen Uebelständen, welche sich bemerklich machten, abgeholfen werden möchte. Zu diesem Gebrechen des kirchenordnungsmäßigen Zustandes kam noch ein anderer Mangel, der dem unbefangenen Urtheile als kirchenordnungswidrig sich darstellt. Die Kirchenordnung sprach allen kirchlichen Gemeinden das Recht zu, ihre Pfarrer zu wählen, und wahrte dabei nur die patronatlichen Rechte. Wie es aber zur Ausführung kommen sollte, sträubte sich die hohe Staatsregierung gegen das Aufgeben der, doch nicht eigentlich patronatlichen, sondern landesherrlichen Besetzung der Pfarrstellen in den Regierungsbezirken von Coblenz und Trier, und eine allerhöchste Declaration entschied endlich gegen die Ausdehnung der Gemeindewahlen auf die Pfarrämter dieser Bezirke. Auch darauf hielt die Provinzialsynode ihr Augenmerk gerichtet und nahm sich unabläßig der kirchenordnungsmäßigen Rechte der oberländischen Gemeinden an. Es war aber unter dem alten-

Digitized by Google

stein'schen Ministerium, wohl vermöge der darin vorherrschenden hegel'schen Ansichten über das Verhältniß von Kirche und Staat, keine Neigung vorhanden, die auf diese und andere Lebensfragen bezüglichen Anträge zu genehmigen oder dem Könige zur Genehmigung zu empfehlen, und die wichtigsten Punkte, bei denen es sich um eine kräftigere Haltung der Kirche handelte, blieben, wie man wohl, Alles zusammennehmend, schließen darf, aus Scheu vor einem Staate im Staate, vor einer Störung der kräftigen staatlichen Einheit, vor einer protestantischen Hierarchie, unerledigt. Erfreulichere Aussichten eröffneten sich unter der Regierung des gegenwärtigen Königs. Bei der hochherzigen Neigung des Königs selbst, freien corporativen Entwickelungen auf der Basis der geschichtlichen Verhältnisse Raum zu geben, und der entsprechenden Gesinnung und Wirksamkeit des Cultusministers fand auch die evangelische Kirche bald eine freiere Bewegung, und die ihr inwohnende lebendige Regsamkeit konnte sich ungehemmter als bisher bethätigen. So fand denn schon die rheinische Provinzialsynode von 1841 mit sehr wichtigen Anträgen und Beschlüssen geneigtes Gehör und theils baldige oder ungesäumte Genehmigung, theils Aussicht auf dieselbe nach längerer gründlicher Erwägung von Seiten der höchsten Behörde. Ein gewichtiger Beleg hierfür ist die kürzlich erfolgte königliche Genehmigung des Entwurfs einer Kirchendisciplin, nachdem in früheren Zeiten darauf zielende Anträge schroff und rügend zurückgewiesen worden waren. Bedeutende Fortschritte aber in der Entfaltung der königlichen Neigung zu Gunsten freier kirchlicher Entwickelungen und der Wirksamkeit des Ministeriums in diesem Sinne zeigten sich in Bezug auf die im Laufe dieses Jahres zu versammelnden Provinzialsynoden.

Digitized by Google

3. Vierte rheinische Provinzialsynode.

Ein inhaltreiches Schreiben des Ministers des Cultus ließ unzweideutig erkennen, daß eine freie Entwickelung der Kirche aus sich selbst im Sinne Sr. Majestät des Königs liege, und daß eine Revision der Kirchenordnung, welche der apostolischen Grundlage der Kirchenverfassung und der geschichtlichen Entwickelung der deutsch-evangelischen Kirche gemäß und aus den bisherigen Erfahrungen hervorgegangen, dem praktischen Bedürfnisse entsprechend wäre, die allerhöchste Genehmigung zu hoffen haben würde. Dem entsprach denn auch die erste Vorlage der obersten geistlichen Behörde, welche sich auf die Gestaltung und weitere Entwickelung des evangelischen Kirchenwesens in dem Bereiche der Provinzialsynode im Allgemeinen bezog.

Die vom 24. August bis 14. September in Neuwied versammelte rheinische Synode ging mit freudiger Begeisterung und klarer Besonnenheit in diese wichtige Sache ein. Schon die vorläufige Discussion darüber war in hohem Grade anregend und lehrreich. Ein juristisches Mitglied, schon lange bewährt durch kirchliche Gesinnung und kirchenrechtliche Einsicht, und durch sich selbst ein sprechender Beweis, wie heilsam das Mitwirken der Aeltesten in kirchlichen Dingen ist, gab dieser Besprechung bestimmteren Inhalt und Richtung. Durch den Präses zum Voraus von der ministeriellen Vorlage und dem schon erwähnten Schreiben in Kenntniß gesetzt, legte dieser Aelteste 1) einen Umriß apostolischer Gemeindeverfassung vor, 2) eine Uebersicht der Verfassungsgeschichte der niederrheinischen und der mit denselben zusammenhängenden (reformirten) Gemeinden, 3) eine hierauf gegründete scharfe Kritik der Kirchenordnung von 1836, 4) den Entwurf einer rein presbyterialen Verfassung, in welcher das presbyteriale Princip auch insofern sich wirksam er-

Digitized by Google

wieſe, daß der obere Kirchenrath (das Conſiſtorium) aus der Provinzialſynode hervorginge und mit derſelben in organiſchem Zuſammenhange ſtände. Dieſe gediegene Arbeit, obwohl ſie nicht in allen ihren Einzelheiten die Zuſtimmung der Synode erlangen konnte, ſprach doch im Ganzen und in den Hauptpunkten das aus, worauf das allgemeine provinzielle Streben gerichtet iſt, und wurde daher mit entſchiedenem Beifalle aufgenommen und dem Wunſche der Synode gemäß zum Drucke befördert (Neuwied, bei van der Beek). Die Sache kam nun an eine Commiſſion, welche die für dieſe wichtige Arbeit vorzüglich befähigten Mitglieder in ſich vereinigte und nach faſt vierzehntägiger gründlicher Erörterung eine Arbeit zu Tage förderte, welche der Synode zu großer Freude und Befriedigung gereichte und in ihren erſten umfaſſenden, die Kirchenverfaſſung im Großen betreffenden Vorſchlägen allgemeine Zuſtimmung fand. Vor Allem galt es die Ausſtoßung des territorialiſtiſchen Elements. Zu dem Ende wurde darauf angetragen, daß die bisherige Abhängigkeit der kirchlichen Angelegenheiten von der Provinzialregierung aufgehoben und, abgeſehen von ſolchen Verhältniſſen, welche der Natur der Sache nach zu ihrem Reſſort gehören, ihre bisherigen Functionen in dieſer Beziehung einer, dem geiſtlichen Miniſterium zunächſt untergeordneten, rein kirchlichen Oberbehörde übertragen werden. Dieſe Behörde aber ſollte nun ſo conſtituirt werden, daß ſie nicht mehr außer und neben dem presbyterialen Organismus ſtände; ſie ſollte aus dem Presbyterium der Provinzialgemeinde, d. h. aus der Provinzialſynode, hervorgehen und in einer innigen organiſchen Verbindung damit bleiben. Andererſeits aber ſollte der Landesherr, welcher nicht nur ein negatives ius circa sacra, ein in der Landeshoheit beruhendes Aufſichts- und Schutzrecht über die Kirche, ſondern auch als evangeli-

Digitized by Google

scher Fürst ein positives Pflegerecht in Bezug auf dieselbe hat und, so zu sagen, ihr Oberältester ist, in Ansehung dieses, zwischen dem ihm allein verantwortlichen geistlichen Ministerium und der zuletzt in der Einzelgemeinde wurzelnden Provinzialsynode in der Mitte stehenden Collegiums eine seiner hohen Stellung entsprechende Macht ausüben. Beiden Anforderungen schien dadurch Genüge zu geschehen, daß die Vorschläge der Mitglieder jener Behörde von der Provinzialsynode ausgehen, welche hiermit die Männer des Vertrauens der Provinzialgemeinde bezeichnete, der König aber aus den vorgeschlagenen die ihm genehmsten ernenne. Die so Vorgeschlagenen und Ernannten sollten aber theils Geistliche (etwa drei), theils Aelteste (etwa zwei) seyn, und die letzteren als Mitglieder dieser Behörde den Charakter der Kirchenältesten behalten. Der so constituirte obere Kirchenrath aber, an dessen Spitze der Generalsuperintendent stände, sollte in seinen Mitgliedern auf der Provinzialsynode Sitz und Stimmrecht haben.

Wir erkennen in diesem Vorschlage eine fein ausgedachte und auch wohl nicht schwer auszuführende Vereinigung des presbyterialen und consistorialen Princips, eine Vereinigung, welche, vom Könige genehmigt, als ein wahrer Fortschritt der Union hinsichtlich der Verfassung sich erweisen würde, und in welcher eine schöne Lösung eines der schwierigsten Probleme protestantischer Kirchenordnung sich darstellt.

Einen wahren Fortschritt in dieser Hinsicht bezeichnet wohl auch ein weiterer Vorschlag dieser Commission, welcher auch den Gemeinden der oberen Theile der Provinz in den Regierungsbezirken von Trier und Cöln die Pfarrwahl vindicirt, aber so, daß dieser Act durch eine Mitwirkung der Kirche bedingt ist, daß in demselben die Einzelgemeinde und die Kreisgemeinde zusammenwirken, und nöthigenfalls die obere Kirchenbehörde der Pro-

Digitized by Google

vinz einschreitet. Zuvörderst soll das Presbyterium der Gemeinde drei Wahlcandidaten vorschlagen, sodann das Moderamen der Kreissynode, dem von Seiten der Gemeinde auch noch ein weiterer Candidat bezeichnet werden könnte, falls das Presbyterium die Wünsche der Gemeinde unberücksichtigt ließe, den Vorschlag begutachten; hierauf, wenn das Gutachten günstig ausfällt, die Gemeinde oder ihr Wahlcollegium die Wahl vornehmen. Sollte aber Presbyterium und Moderamen sich nicht einigen, so würde der obere Kirchenrath die Wahlliste feststellen. — Dieser Antrag ging nicht ohne lebhafte Debatten durch, da zweierlei Ansichten über den Werth und die Bedeutung dieser Wahlform einander entgegentraten: die eine, welche in der unvermittelten Wahl der Gemeinde oder ihres Wahlcollegiums die vollkommene Wahlfreiheit, in dieser vermittelten Weise aber nur eine Uebergangsmaßregel für die zu jener Freiheit erst heranzubildenden Gemeinden erblickte; die andere, welche gerade in dieser Form die wahrhaft vermittelte und gesicherte Freiheit der Wahl, im Zusammenwirken der Kirche (durch die Kreissynode ꝛc.) mit der Einzelgemeinde eine höhere Entwickelungsstufe erkannte, auf welche, wenn sie als wahrer Fortschritt durch die Erfahrung sich auswiese, auch die niederrheinischen Gemeinden zu erheben wären. Diese Ansicht, welche auch die der Commission war, behielt die Oberhand; den dadurch beunruhigten niederrheinischen Deputirten aber wurde die aufrichtige Versicherung gegeben, daß jede etwaige Veränderung nur auf eine freie Weise, auf dem Grunde der Erfahrung und Ueberzeugung, erfolgen würde.

Festgehalten wurde das bedeutenden Anfechtungen ausgesetzte Institut der Gemeinderepräsentanten, für welche Bezeichnung man übrigens die rein deutsche: Gemeindevertreter, wählte. Die Commission und mit ihr die Synode war überzeugt, daß dasselbe der apo-

Digitized by Google

stolischen Grundlage keineswegs unangemessen und ein belebendes und erfrischendes Element der Gemeindeverfassung sey, dessen heilsame Wirksamkeit nur durch einige Modificationen der hierher gehörigen Bestimmungen der Kirchenordnung sicher zu stellen sey.

Theils Hebung und Förderung des kirchlichen Lebens, inwiefern es in Verfassungsformen sich bewegt, theils Erleichterung und Vereinfachung der Geschäfte war der Zweck einer Reihe weiterer Revisionsvorschläge, wobei wir uns nicht länger aufhalten wollen.

An die treffliche Revisionsarbeit schloß sich den Grundsätzen nach an die Verwaltungsordnung des Kirchen-, Pfarr-, Schul- und Armenvermögens. Diese, einem dringenden Bedürfnisse entsprechend und schon längst vorbereitet, ging nämlich davon aus, daß diese ganze ökonomische Seite des Kirchenwesens auch auf eine kirchlich selbständige Weise verwaltet werden sollte, so daß, abgesehen von unfreiwilligen Umlagen, die Regierungen nichts mehr damit zu thun haben, sondern alle Aufsicht und Controle, welche übrigens der Sache wegen eine strenge seyn sollte, eine rein kirchliche sey: die Presbyterien überwacht durch die Kreissynoden, diese durch die Provinzialsynode und den oberen Kirchenrath. Geschäftsüberbürdung sollte durch Delegation an eine Rechnungscommission oder Mitglieder derselben verhütet werden; Gemeinden, welche keine zur Rechnungsführung geeignete Glieder und keine Mittel zur Belohnung für dieses Geschäft hätten, sollte auf die eine oder andere Art unter die Arme gegriffen werden. — Auch diese Commissionsarbeit, ein schönes Werk aus Einem Gusse, erfreute sich der Zustimmung der Synode, und die Anträge wurden, mit einigen Modificationen in der Detailausführung, zum Beschlusse erhoben.

Wie in ihrer Verfassung und Verwaltung, so auch in ihrem gottesdienstlichen Leben, muß die evangelische

Digitized by Google

Kirche kräftig voranschreiten, wenn sie ihre große welthistorische Aufgabe immer mehr lösen soll. Hier namentlich muß das große Doppelprincip der Gleichheit und der Ordnung in würdigster Weise, in reinster Harmonie zur Darstellung kommen. Die ganze Gemeinde muß sich als das priesterliche Gottesvolk dabei bethätigen in mannichfaltiger und wohlgeordneter Weise. Und nicht bloß ideell, indem sie auch bei der Verkündigung des Wortes mit dem Geiste und Gemüthe activ ist und denkend, fühlend, betend den Prediger in seiner Thätigkeit stets begleitet und trägt, und bei den liturgischen Acten in Dank, Lob, Bitte, Fürbitte, Sündenbekenntniß von Herzen mit einstimmt, so daß Alles als aus ihrem Munde heraus gesprochen ist, sondern auch auf reelle Weise, indem sie in wirklicher voller Selbstthätigkeit des ganzen Menschen sich befindet. Dieß geschieht nun einestheils im Gemeindegesange, welcher der liturgischen Handlung vorangeht und nachfolgt und die Predigt wie einleitet, so am Schlusse besiegelt; anderntheils in der liturgischen Handlung, und zwar hier auf die vollkommenste Weise, indem die Gemeinde sowohl mit dem Liturgen sich in die Beziehung zu Gott stellt, in Gebet, Bekenntniß, Lob Gottes einstimmend durch ein Amen, ein Halleluja und etwa eingefügte passende Liederverse, welche von ihr, nicht bloß von einem Chore, als Fortbildung und Zusammenfassung des vom Liturgen Gesprochenen gesungen werden, als auch zu dem Liturgen selbst sich in Beziehung setzt durch Antworten auf seine liturgischen Ansprachen, Segnungen u. s. f. — die sogenannten Responsorien.

Auf einen Fortschritt in diesem Sinne und in solcher Weise war die liturgische Commission der rheinischen Synode, einen musikkundigen und für eine gesunde Fortbildung der Liturgie nach ihrer musikalischen Seite wahrhaft begeisterten Pfarrer an der Spitze, mit großem Ernste gerichtet und machte nicht nur treffliche Vorschläge, betreffend die Ver-

Digitized by Google

vollkommnung des Gemeindegesangs und der Liturgie selbst, sondern wies auch auf die geeigneten Mittel und Wege zur Erreichung dieses Zieles hin, namentlich Erweckung des Sinnes für Gesang im Volke und Hinwirken auf die alte schöne Sitte des frommen Gesanges in den Häusern, Heranbildung von Kirchenchören, deren Mitglieder, unter die Gemeinde vertheilt, einen guten und reinen Gesang kräftig fördern würden; liturgische Uebungen in der Schule oder in Nachmittagsgottesdiensten, wobei aber immer das freie Wort des Predigers noch Raum hätte, und welche in dem einfachsten kirchlichen Style gehalten werden müßten, so daß nicht die bloße musikalische Liebhaberei, sondern das Bedürfniß nach Erbauung wahre Befriedigung darin fände; ferner, damit die Angehörigen der Gemeinde von früh an sich gewöhnten, in liturgischer Thätigkeit sich zu bewegen, eine Kinderliturgie, bestehend in Sprüchen und Liederversen, die dem kindlichen Alter entsprechen; endlich, damit den Predigern der erforderliche moralische Nachdruck in dieser Angelegenheit nicht fehle und tüchtige Organisten dem musikalischen Theile des Gottesdienstes mit der nöthigen Kunstfertigkeit zu Hülfe kommen mögen, Sorge der Behörden für die Ausbildung musikalischen Sinnes und Geschmackes bei den zum Predigtamte Bestimmten und für eine gründliche musikalische Durchbildung in den Schullehrerseminarien, deren Cursus schon darum auf drei Jahre ausgedehnt werden sollte.

Diese Anträge fanden auch mehr oder weniger Eingang. Leicht vereinigte man sich dafür, daß nicht die sogenannte große (die vollständige preußische) Liturgie das Ziel seyn könne, dem man zustrebe, sondern daß man, von der kleinen, in der Rheinprovinz eingeführten Liturgie ausgehend, an der Fortbildung derselben im Geiste der presbyterialen Kirche arbeiten müsse, stets darauf bedacht, daß es eine freie Entwickelung sey und den Ge-

Digitized by Google

meinden nichts aufgedrungen werde, und jeder Fortschritt dem fühlbar gewordenen Bedürfnisse entspreche. Unverkennbar war hier eine gewisse Abneigung der strenger Reformirten gegen die freiere liturgische Bewegung; eine merkwürdige Erscheinung, da ja gerade die reformirte Kirche auf dem Gebiete der Kirchenverfassung und Verwaltung die Thätigkeit der Gemeinde auf eine so lebendige Weise hervortreten läßt. Es zeigt sich aber auch hier, wie die Union der reformirten und lutherischen Kirche eine unabweisliche Forderung der Geschichte und des christlichen Geistes ist. Wie im Verfassungsleben die reformirte Kirche gemäß ihrer Gabe verständigen Organisirens ein Werk ausgeboren hat, welches die lutherische mit Freuden sich aneignen mag, indem sie nur die dortige Sonderung vom Staate aufhebt, eine wahrhafte Einigung der unterschiedenen Gebiete erzielt und die Thätigkeit der Einzelgemeinden aller independentischen Isolirung entnimmt und in den kirchlichen Gesammtorganismus in jeder Hinsicht verflicht: so hat die lutherische Kirche im liturgischen Gebiete vermöge ihres innigen und hochpoetischen Gemüthslebens eine Verwirklichung der Idee des evangelischen Christenthums zu Tage gefördert, in welche die reformirte Kirche sich hineinzuleben immer mehr sich gedrungen fühlen muß. Wiederum ist es ein Eingehen von lutherischer Seite in die reformirte Sinnesart, wenn ein reicherer liturgischer Gebrauch des Schriftwortes eingeführt wird. In diesem Sinne war ein Beschluß gefaßt, der dahing ging, einen trefflich ausgewählten Jahrgang biblischer Lehrstücke, dessen Genehmigung höhern Orts aus Rücksicht auf die landeskirchliche Einheit noch zurückgehalten wurde, mit neuer kräftiger Motivirung aufs Neue zur Genehmigung vorzulegen. So auf lebendigen Fortschritt nach allen Seiten hin bedacht, faßte die Synode auch Alles ins Auge, was auf dem Wege der freien Vereinigung zur Förderung, Erweiterung,

Digitized by Google

Befestigung und Hebung der evangelischen Kirche innerhalb der Provinzialkirche geschieht und unternommen wird. Als die Repräsentantin der ganzen Provinzialgemeinde zieht sie alles dieses in den Bereich ihrer Theilnahme hinein, aber nicht so, daß sie irgendwie bevormundend in die freie Bewegung solcher Vereine und ihrer Bestrebungen eingriffe, sondern nur so, daß sie Kenntniß davon nimmt, ihre Freude über das Geleistete bezeugt, wo es nöthig ist, eine Anregung und einen Anstoß zur Förderung gibt, oder, wo es die Sache erfordert und mit sich bringt, auch mit thätiger Hülfe entgegenkommt. Diese alle Bestrebungen der Art mit Liebe umfassende Gesinnung gab sich denn auch in der dießjährigen Sitzung der rheinischen Provinzialsynode kund. Zunächst war der Blick auf die provinziellen Bedürfnisse selbst gerichtet. — Schon lange war besonders in den großen, zum Theile auch zerstreuten Gemeinden die Unzulänglichkeit seelsorgerischer Kräfte fühlbar geworden. Um dem Mangel abzuhelfen, hatte sich in Elberfeld nach einem berliner Vorgange eine Pastoralhülfsgesellschaft gebildet; und nun handelte es sich darum, daß die provinzielle Gemeinschaft auch darin sich bethätigte, daß diese Gesellschaft in der ganzen Provinz sich verzweigte und alle Kräfte sich vereinigten, damit überall, wo es Noth thäte, Hülfe geschafft werde durch Darreichung von Mitteln der Erbauung, insbesondere durch Berufung der dazu erforderlichen und tüchtigen Personen. Die Synode besprach die allgemeinen leitenden Grundsätze, namentlich das Verhältniß des Vereins zur berliner Gesellschaft, welches ein ganz freies seyn sollte: gegenseitige Mittheilungen, auch wohl Aushülfe bei etwaigem augenblicklichen Ueberflusse an Candidaten. Der Verein selbst constituirte sich privatim gegen den Schluß der Synodalsitzungen, unter Theilnahme Aller, die dazu geneigt waren oder vom Hause aus Aufträge in dieser Beziehung hatten. Hiermit hing denn aufs's engste zusammen die Berathung über An-

Digitized by Google

stellung ordinirter Synodalcandidaten, der gleichen für die einzelnen Kreissynoden durch deren Moderamen berufen werden sollten, um da und dort in Bereiche der Synoden, wo Aushülfe erforderlich wäre, dieselbe zu leisten, ohne daß jedoch die Berufung irgendwie eine Nöthigung in sich schlösse, andererseits aber auch, ohne daß die Synode diesen Candidaten sichere Aussicht auf Anstellung geben könnte. — Ergänzend tritt zu diesen Instituten hinzu eine in Duisburg zu begründende Pastoralgehülfenanstalt, ein vornehmlich vom Pfarrer Fliedner, dem Begründer der trefflichen Diakonissenanstalt ꝛc. in Kayserswerth, projectirtes Unternehmen, welches zunächst auf Bildung von Diakonen, d. h. Armen- und Krankenpflegern, gerichtet ist, aber seinen Wirkungskreis auch Candidaten eröffnet, um sie in die praktische Seelsorge einzuführen und, so weit ihre Mittel reichen, mit Genehmigung der Behörden zu Hülfsleistungen auszusenden, aber auch, wenn diese ihre Wirksamkeit wieder aufhört, sie nöthigenfalls in den Schooß der Anstalt wieder aufzunehmen und nach ihren Fähigkeiten pädagogisch und litterarisch zu beschäftigen, bis sich ein anderweitiger Wirkungskreis für sie aufthut. — Auch diesem Institute wandte die Synode ihre freudige Theilnahme zu, und um so mehr, nachdem Pfr. Fliedner die Versicherung gegeben, daß zur Direction ein Mann berufen worden, welcher auch in wissenschaftlicher Hinsicht den Candidaten zur Förderung gereichen könne, und daß auch diese Seite ihre Berücksichtigung finden werde. — Die Aussicht auf ein Predigerseminar, welches der Provinz von früher her zugedacht war, trat jetzt in den Hintergrund, da auch höheren Orts ein früherer Plan, einzelnen tüchtigen und vielbeschäftigten Geistlichen mehrere Candidaten zur Leitung und Einführung in die amtliche Wirksamkeit zu übergeben, wieder aufgenommen war und der Synode selbst ein Seminar, dergleichen anderwärts bestehen, dem Bedürfnisse gerade dieser Pro-

Digitized by Google

vinz weniger zu entsprechen schien. Zunächst wollte man zusehen, wie das duisburger Institut sich gestalte, und bezeichnete den eben erwähnten Plan des Ministeriums als einen solchen, dessen Ausführung höchst wünschenswerth sey.

Mit Freude vernahm die Synode auch die Andeutungen über den gesegneten Fortgang der provinziellen Missions- und Bibelgesellschaften, erbat sich für ihr Protocoll (als Anhang dazu) näheren Bericht über die erstere und empfahl den Geistlichen, den durch ein ministerielles Rescript an sie gewiesenen Bibelboten (Colporteurs) zu einer heilsamen und unanstößigen Wirksamkeit förderlich zu seyn.

Wie in der Missionsanstalt die evangelische Kirche neue Gebiete der Menschheit in Besitz zu nehmen strebt, so ist sie im Gustav-Adolphs-Verein darauf bedacht, ihre schwachen zerstreuten Posten zu stärken, den unter den Katholiken wohnenden, theilweise bloß tolerirten, theilweise mehr oder weniger gedrückten Glaubensgenossen, sey es nun, daß sie bereits einen Gemeindeverband mit Prediger ꝛc. bilden, oder daß ein solcher erst im Entstehen begriffen ist, mit den nöthigen Mitteln zur Aufrichtung oder Aufrechterhaltung der wesentlichen kirchlichen Anstalten zu Hülfe zu kommen und in dieser Thätigkeit der Liebe ihrer wahrhaften Einheit in aller landeskirchlichen Sonderung sich immer mehr bewußt zu werden; eine Einheit, welche auch als die des Glaubens sich bewähren und, dieweil solche thätige Liebe wohl immer von einem, wenn auch noch schwachen oder mangelhaften Glauben ausgeht, immer mehr dazu sich entwickeln wird. — In diesem Werke nun will auch die evangelische Rheinprovinz sich thätig erweisen nach ihrem Vermögen, sowohl innere große Bedürfnisse ins Auge fassend, als auch zur Mithülfe nach außen hin mit Freuden sich bereit haltend. Der bisherige Gang der Sache war aber nicht recht klar, und Mißverständnisse hemmten noch eine

Digitized by Google

allgemeine Vereinigung der Provinz für diesen Zweck. — Die Synodalverhandlung führte aber in Kurzem eine Verständigung herbei, und ein oberländische und niederländische Freunde der Sache zusammenfassender Hauptverein kam zu Stande. — Mehr Schwierigkeiten machten die confessionellen Verhältnisse, welche durch die zunehmende Schroffheit der römisch-katholischen Priesterschaft und durch die überaus große Nachgiebigkeit der Provinzialregierung nach dieser Seite hin eine immer bedenklichere Gestalt annehmen; die Synode mußte hier sehr entschieden auftreten, und ihre Beschlüsse und Bitten in Bezug auf Paritätsverhältnisse, gemischte Ehen und Simultanverhältnisse geben Zeugniß von ihrem Ernste in dieser für den Bestand und das Gedeihen der Provinzialgemeinde so wichtigen Angelegenheit.

Wir beschränken uns um so mehr auf diese Mittheilungen, da ein ausführlicher Bericht über die ganze Verhandlung der Provinzialsynode, abgefaßt von dem Verf. dieses und zuerst abgedruckt in der elberfelder Zeitung, als Supplementheft der von D. Nitzsch und D. Sack redigirten bonner Monatsschrift, auch einzeln zu haben (Bonn bei Marcus), kürzlich erschienen ist.

Noch bewegt sich das evangelische Synodalleben in ziemlich beschränkten Kreisen; aber so wird es nicht bleiben. Geht es einmal, und dieß beginnt ja eben jetzt einzutreten, durch alle Provinzen des preußischen Königreichs, so wird es bald auch überall in Deutschland aufleben, und wer weiß, ob wir nicht noch zu Generalsynoden im umfassendsten Sinne kommen mögen, worin die evang. Kirche als ein großes Ganzes in allen ihren Landeskirchen sich darstellt. Gott, dessen die Herzen der Könige und Fürsten und die Zeiten und Jahre sind, Er wird's versehen, und wird aus dem Kleinen Großes werden lassen.

Kling.

Digitized by Google

Berichtigung.

In meiner Abhandlung „über den Pietismus in seinem Verhältnisse zur Kirche" (Stud. u. Krit. 1840, 1., besonders abgedruckt unter dem Titel: der Pietismus, insbesondere in Würtemberg u. s. w.) hat sich ein Versehen eingeschlichen, dessen Berichtigung mir obliegt, da eine ehrenwerthe lutherische Landeskirche dadurch bei manchem Leser in ein falsches Licht gestellt werden könnte. Gegen den Schluß nämlich (bes. Abdr. S. 78.) sagte ich: „Wo die Kirche, statt das Wahre, echt Protestantische am Pietismus anzuerkennen und dasselbe in der wahren, d. i. kirchlichen Form zu verwirklichen und zu fördern, sich feindselig oder gar verfolgend gegen ihn anließ, wie das in manchen Gesetzgebungen älterer und neuerer Zeit der Fall ist, z. B. der dänischen und mecklenburgischen, da ist die Hauptschuld auf Seiten der Kirche, wenn der Pietismus sich ihr entfremdete."

Das Richtige nun ist, wie mich die, seit ich jenes schrieb, gewonnene Bekanntschaft mit der kirchlichen Gesetzgebung der Herzogthümer Schleswig und Holstein und des Königreiches Dänemark belehrt hat, daß in Dänemark nur die Gesetze wider die Secten neben der Landeskirche strenge sind, wogegen die Bestimmungen über den Pietismus, der innerhalb der Kirche bleibt, von großer Weisheit und Milde zeugen. Insbesondere ist daran die Art zu rühmen, wie dem festen, öffentlichen Dienste am Worte seine unveräußerlichen Rechte und Pflichten gewahrt sind, ohne die individuelle Freiheit zu

Digitized by Google

beeinträchtigen, und wie die Früchte der Uebung des allgemeinen Priesterthums der wahren Christen dem Gemeinleben der Kirche zu erhalten, aber auch alle Ausartungen z. B. separatistischer oder fanatischer Art abzuschneiden gesucht werden (vgl. Sammlung der für die Herzogth. Schleswig und Holstein erlassenen Verordnungen, Bd. 3. S. 314 ff.). Daher nehme ich keinen Anstand, die Hauptverordnung über diesen Gegenstand, die schon unter dem 13. Febr. 1741 für Dänemark und Holstein erschien, der berühmten würtembergischen, von Bülfinger verfaßten (vom 10. Oct. 1743), an die Seite zu stellen. Dagegen wiederhole ich die schon früher ausgesprochene Ansicht, daß die kirchliche Gesetzgebung in diesen Gebieten nicht gebührend fortgebildet ist, und daß wir, wenn nicht das Erbe der Väter gemehrt, sondern nur davon gezehrt wird, in den Fall kommen müssen, das Erbe selbst nicht mehr in seiner Integrität zu besitzen. Ich darf in dieser Beziehung auf die motivirte Darlegung der, wie mir noch immer scheint, entscheidenden Gesichtspunkte in der genannten Schrift verweisen und habe nur noch dem auch in Deutschland hochgeachteten Herrn Bischof von Seeland, D. Mynster, der mich auf oben erwähntes Versehen aufmerksam gemacht hat, dafür öffentlich meinen Dank auszusprechen.

Königsberg, den 1. October 1844.

D. Dorner.

Digitized by Google

Anzeige-Blatt.

Das Leben **Johann Calvin's**, des großen Reformators, mit Benutzung der handschriftlichen Urkunden, vornehmlich der Genfer, Züricher (und Pariser) Bibliothek entworfen, nebst einem Anhange bisher ungedruckter Briefe und anderer Belege, von Paul Henry, Dr. Theol. und Prediger zu Berlin. — Erster Band, mit einem Bildnisse und einem Facsimile der Handschrift Calvin's. — Zweiter Band, mit einem vollständigen Alphabet der Abkürzungen der Calviniſchen Handschrift und einem Facsimile seiner verschiedenen Unterschriften. — Dritter Band in zwei Abtheilungen, mit einem Facsimile der Handschrift Servet's und einer vollständigen literarischen Notiz über die Werke Calvin's. Hamburg, bei Friedrich Perthes. 1835—1844. 8.

Dieses ausführliche Werk über das Leben Calvin's ist mit der zweiten Abtheilung des dritten Bandes beendigt. Der Verf. hat in dem ersten Theile vornehmlich die Ausbildung des evangelischen Glaubens, im zweiten das Kirchenregiment, die Synodalverfassung mit der Entstehung und Handhabung der kirchlichen Disciplin, und in dem letzten die Kämpfe des Reformators mit den Irrlehrern, die Ausbreitung und den Gipfel seiner Wirksamkeit dargelegt. Es dürfte daher dieses nach den Quellen und mit strenger Gewissenhaftigkeit gearbeitete Werk eine bedeutende Lücke in der neueren Kirchengeschichte ausfüllen, da uns die Einzelheiten von Calvin's Leben so gut wie unbekannt, und namentlich die gemüthliche und

Digitized by Google

zarte Seite seines Geistes, wie sie in seinem Privatleben, seiner Correspondenz und treuen Seelsorge hervortritt, uns fast ganz verborgen geblieben war. Ueber achthundert ungedruckte Briefe haben dem Verf. zu Gebote gestanden. Ein solches gründliches Werk wurde schon längst erwartet und wird in der jetzigen Zeit um so mehr eine gute Aufnahme finden, da die Kirche einem so bedeutenden Kampfe entgegengeht und wir in Calvin's Werken und Schriften für denselben Waffen die Fülle, so wie die Grundlage der Verfassung der evangelischen Kirche der katholischen gegenüber finden. Der Verf. ist jedoch weit entfernt, nur polemisch zu Werke zu gehen; obwohl er zwar darauf hinweiset, daß in der römisch-katholischen Kirche ein bedeutender Abfall vom Papstthum zu erwarten ist, so ist er doch allezeit bereit, das Gute und Christliche auch bei den Gegnern anzuerkennen.

In der Vorrede zum dritten Bande lernen wir den Geist kennen, der ihn leitete. „Es hat die Reformation ein Werk begonnen, welches vollendet werden muß; das alte jesuitische Spinngewebe, welches wieder über uns ausgeworfen wird, muß zerrissen werden; die evangelische Kirche muß ihren apostolischen Höhepunkt erreichen. Schon früher hat sie an der Läuterung der katholischen Kirche Theil gehabt, und wir reichen mit Vertrauen die Bruderhand den Vielen in jener Schwesterkirche, bei welchen der Irrthum zurücktritt, weil sie mit uns die evangelische Wahrheit wollen." — Auch auf dem Gebiete der evangelischen Kirche erscheint das Werk als zeitgemäß. „In Deutschland wird es dazu beitragen, wo Gott will," äußert der Verf., „die Zwistigkeiten unter uns und die Aufreizungen gegen die reformirte Kirche zu entfernen, und Denjenigen ins Gewissen reden, welche ihrer Schwestergemeinde gern mit der alten Abneigung, die so unsäglichen Fluch über uns gebracht hat, entgegentreten möchten. Alle wahrhaft Evangelischen werden sich nicht durch falsche Bedenken viel Sorge und Mühe machen, und wohl gar den tiefen Glauben Calvin's an das Nachtmahl des Herrn verdächtigen; sie werden mit Entschiedenheit und Begeisterung auf das Eine, was Noth thut, blicken, welches die beiden Kirchen verbindet, die Rechtfertigung durch den Glauben in Christus, von der Calvin wie Luther auf allen Seiten seiner Werke erklärte, daß sie das Leben der Kirche sey. In einer Zeit, wo so Großes zu thun ist, haben wir nicht Zeit zum Streit, und werden nach einem unheiligen Kriege in dem seligen Frieden und in der Einheit des Bekenntnisses feststehen, welches alle evangelischen Christen vereinigt. Das Schicksal der Welt liegt in unserer Hand, die wir den Sieg der Wahrheit, nach allen Richtungen hin, wollen, gegen den Geist des antichristlichen Unglaubens und gegen die geistige Herrschsucht. Die Reformatoren, welche damals den Gang der Entwickelung der Welt so unaufhaltsam bestimmt haben, zeigen uns, welch ein Schwert der Herr uns in die Hände gegeben hat."

Digitized by Google

Lieder aus der Gemeine für das christliche Kirchenjahr von Victor Strauß. Hamburg (Perthes) 1843. 8. 1 Thlr. 15 Sgr.

Was wir lange in Deutschland vergeblich erwartet hatten, oder wovon wir nur einzelne verheißungsvolle Laute hörten, nämlich: ein wahrer Kirchenliederdichter für die Gegenwart, der das Wort und die Hoffnung der Kirche recht lebendig in sich aufnähme, sich in ihr Leben versenkte und es nun auch wieder dichterisch ausströmen könnte — das ist uns in Victor Strauß (auch der Name sey uns eine gute Vorbedeutung, so wie die Leitung des Verfassers, wovon wir hörten, mehr noch als das ist) erstanden. Die gegenwärtige Liedersammlung, der redende Beweis davon, daß wir recht geurtheilt haben, bewegt sich in dem Rahmen des Kirchenjahrs, welchen der Verfasser mit Recht als eine Spur des göttlichen Fingers betrachtet. Voran gehen Lieder über die großen creativen und ethischen Grundmomente (Schöpfung, Ehe, Sündenfall, Gesetz, Opferdienst, Verheißung); dann nach der Reihe der Sonntage; den Beschluß machen allgemeine Sonntagslieder, Tauf-, Abendmahls-, Trauungs- und Begräbnißlieder. Was wir im Einzelnen über die Gabe im doppelten Sinne (was dem Dichter gegeben und was er der Gemeine gibt) zu sagen haben, reducirt sich auf Folgendes. In den meisten dieser Lieder klingt das Erz der alten Tage durch; man hört es, der Verfasser ist aus dem Worte der Kirche geboren. Die tiefsten Momente des Glaubens, welche durchlebt werden müssen, ehe sie gesungen werden, treten überall hervor, nicht der ausgewaschene Flußsand sogenannter evangelischer Gedanken, denen der Lebensodem des Evangeliums abgeht. Rein, einfach, züchtig, keusch bewegt sich der Dichter, auch wo die höchsten Geheimnisse ausgesprochen werden, stets unter strenger Leitung des Bibelworts. Die Melodien sind überall künstlerisch und sinnig beachtet (z. B. vom Gesetze und am 2. Advent die Melodie: „O Ewigkeit, du Donnerwort"; vom Opferdienste: „Seelenbräutigam"; von der Verheißung: „O du Liebe meiner Liebe"). Wohl mögen wir deßhalb erwarten, daß des Verfassers Bitte (gleich Luther's vordem) im gehalt- und geistreichen Nachworte: „man wolle doch die Rücksicht haben, seine Lieder weder zu ändern, noch zu kürzen, noch etwas hinzuzusetzen," in Erfüllung gehen werde. — Und so empfehlen wir dieses köstliche Buch allen Freunden Christi überhaupt, den lieben Gemeinegliedern, den erwachsenen und den zuwachsenden insbesondere, empfehlen es zum Kirchen-, Haus- und Schulgebrauch, empfehlen es zur allseitigen Verbreitung, wie zur treuesten Benutzung.

Die deutsche Nationalliteratur, seit dem Anfange des achtzehnten Jahrhunderts, besonders seit Lessing, bis auf die Gegenwart, historisch und ästhetisch-kritisch dargestellt von Dr. Joseph Hillebrand, Oberstu-

Digitized by Google

dienrath und Professor an der Universität in Gießen. 1r Theil. Hamburg und Gotha bei Fr. u. A. Perthes.

Im obigen Werke will der Verf. die Geschichte der neuen deutschen Litteratur in zusammenhängendem Vortrage und freier Darstellung ausführen. Seine Absicht geht vornehmlich dahin, diese Periode unserer Nationallitteratur zugleich dem größeren gebildeten Publicum, so weit es ohne Beeinträchtigung der Gründlichkeit geschehen kann, zur Anschauung zu bringen, wobei mehrjährige akademische Vorlesungen die Grundlage bilden. Dieser erste Theil umfaßt in drei Büchern das achtzehnte Jahrhundert bis zum Anfange der 90ger Jahre, der zweite Theil, welcher bald nachfolgen wird, soll gleichfalls in drei Büchern die weitere Geschichte bis auf die Gegenwart darstellen.

Bei Friedrich Perthes in Hamburg ist erschienen:

Neander, A., allgemeine Geschichte der christlichen Religion und Kirche. 5. Bdes 2s H. oder 10r Bd. des Ganzen. Auf gutem Papier 3 Thlr. 22½ Sgr.

Dasselbe. Wohlfeile Ausgabe 2 Thlr.

Geschichte der Europäischen Staaten von Heeren und Ukert. 21ste Lfg. 2s H. gr. 8. 3 Thlr. 5 Sgr.

oder:

Wachsmuth, W., Geschichte Frankreichs im Revolutionszeitalter. 4r (letzter) Theil mit Register zum Ganzen. gr. 8. 4 Thlr.

Henry, Paul, das Leben Calvin's, des großen Reformators. 3. Bandes 2te Abtheilung. gr. 8. 2 Thlr.

Das ganze Werk ist hiermit geschlossen und kostet 10 Thlr. 15 Sgr.

Umbreit, Commentar zu den Propheten. 4ten Bandes 1ste Abtheilung: kleine Propheten. gr. 8. 1 Thlr.

In Kurzem erscheint:

Tholuck, philologisch-theologische Auslegung der Bergpredigt. 3te Auflage.

Barthold, Geschichte von Rügen und Pommern. 4ten Bdes 2te Abth. Schluß des ganzen Werkes.

Digitized by Google

Ritter, Geschichte der Philosophie. 8r Bd. Der christlichen Philosophie 4r Bd.

Aschbach, Joh., Geschichte Kaiser Sigmund's. gr. 8. 4r (letzter) Band.

Neander, A., das Leben Jesu Christi. 4te Aufl.

Bei **Friedrich & Andr. Perthes** ist erschienen:

Neuchlin, Dr. H., Geschichte von Port-Royal. gr. 8.
2r Bd. (Schluß) 4 Thlr.
Beide Bände complet kosten 8 Thlr.

Hillebrand, die deutsche Nationalliteratur seit Lessing bis auf die Gegenwart. 1r Band. gr. 8. geh. 1 Thlr. 26 Sgr.

Der 2te Band erscheint in wenigen Monaten.

Bei G. W. F. Müller in Berlin ist erschienen:

Lisco, Dr. F. G., Das Ceremonialgesetz des Alten Testamentes. Darstellung desselben und Nachweis seiner Erfüllung im Neuen Testament. (19 Bog.) Gr. 8. 1842. 1⅓ Thlr.

Bei G. W. F. Müller in Berlin ist erschienen:

Lisco, Dr. F. G., Erbauet Euch auf Euern allerheiligsten Glauben! Ein Andachtsbuch. Mit einem Kupfer (Christuskopf). Gr. 8. (43 Bog.) 1843. n. 2⅓ Thlr. (feine Ausgabe n. 3 Thlr.)

Obgleich die ascetische Litteratur in den letzten Jahrzehnten reichlich genug bedacht worden ist, so kann man dessenungeachtet auch wieder über den Mangel an wahrhaft tüchtigen Erbauungsbüchern Klage führen, indem eben so viele unter ihnen an dogmat. Engherzigkeit, wie an jener moralisch flüssigen Sentimentalität leiden, dies es mit keiner Partei verderben will.

Da nun, wie bekannt, die Schriften des Herrn D. Lisco in weiten Kreisen des In- und Auslandes reichen Anklang gefunden haben, so darf auch dieses neue Erbauungsbuch schon im Voraus auf eine günstige Aufnahme rechnen, die es um so mehr verdient, als es nicht blos die gerügten Fehler glücklich vermeidet, sondern auch durch sei-

Digitized by Google

nen Inhalt, seine Form und eine beiden angemessene Ausstattung sich auszeichnet.

Auf biblischer und glaubensfrischer Grundlage und mit Berücksichtigung des Kirchenjahres spiegelt sich das christliche Leben in diesen Betrachtungen in seinen wichtigsten Eigenthümlichkeiten ab, wobei zu specielle Untersuchungen, welche in der Regel die Erbauung mehr lähmen, als fördern, glücklich vermieden werden.

In der Form, die nur ein christliches Nachdenken und ein wohlvorbereitetes Gemüth verlangt, wechseln Prosa und Poesie mit einander, und dann findet man auch die angemessene Länge beobachtet.

Bei G. W. F. Müller in Berlin ist erschienen:

Möller, A. W., Lic. (Pfarrer zu Lübbecke bei Bielefeld), **Katechismus der Scheidelehren der evangelischen und römisch-katholischen Kirche. Für die Unterweisung der Jugend nach Dr. Luther's Hauptstücken geordnet. 2te verb. und verm. Aufl. 1845. (43 Seiten). Preis 2 Sgr.**

Für 15 Stellen in demselben, die die Censur strich, hat das Obercensurgericht die Druckerlaubniß ertheilt.

In der jetzigen Zeit, wo ein kirchliches Interesse wieder allgemein wird, muß es für Jeden von Wichtigkeit seyn, die Unterscheidungslehren der beiden bedeutendsten christlichen Confessionen zu kennen. Das vorstehend angekündigte Büchlein erfüllt diesen Zweck.

Bei G. W. F. Müller in Berlin ist erschienen:

„Suchet in der Schrift." Spruchregister über das Alte und Neue Testament, mit Ausschluß der Apokryphen. Ein Nachtrag für die Besitzer sämmtlicher verschiedenen Bibelwerke, so wie ein Hülfsbüchlein für Theologen und Bibelleser. (Aus Dr. F. G. Lisco's Bibel-Ausgabe besonders abgedruckt.) Kl. hoch 4. 1844. (4 Bog.). Preis broch. ⅓ Thlr.

So eben ist erschienen:

Meyer, H. A. W., kritisch-exegetischer Kommentar üb. d. N. T. 1ste Abth. 1ste Hälfte: das Evangel. Matthäi. Zweite, gänzlich umgearbeitete Ausgabe. gr. 8. 1 Thlr. 10 Sgr.

Schultze, A., Fürwahr Er trug unsere Krankheit. Das Kreuz. Zwei Reihen Fastenandachten. gr. 8. 12 gl.

Digitized by Google

Müller, W., Geschichte und System der altdeutschen Religion. gr. 8. 1 Thlr. 16 gl.

Im Januar 1845 erscheint:

Vierteljahrschrift für Theologie und Kirche. Herausg. von Dr. Lücke und R. Wieseler. gr. 8. 4 Hefte. 2 Thlr.

Bei Unterzeichnetem ist so eben erschienen und durch alle Buchhandlungen zu beziehen:

Röhr's Reformationspredigt 1844.

Die vollkommene Einheit unserer Kirche im Wesentlichsten ihres christlichen Bekenntnisses.

gr. 8. gef. 4 Sgl.

Die erhabenen Ideen, welche der berühmte Verfasser in obiger Predigt ausspricht, finden ihre weitere Entwickelung in dessen

Grund- und Glaubenssätzen,

einem Werke, welches jeder Gebildete mit hohem Interesse lesen wird. Erschienen ist dasselbe in dritter Auflage 1843 bei Unterzeichnetem und kostet im Ladenpreise 26⅔ Sgr.

Neustadt a. d. O., im November 1844.

J. K. G. Wagner.

Für Geistliche und Consistorien!

Bei J. K. G. Wagner in Neustadt a. d. O. ist so eben erschienen und durch alle Buchhandlungen zu beziehen:

Die pfarramtlichen Besoldungen

vom Standpuncte der Moral und der christlichen Religion, sowie der Geschichte, Politik und Oekonomie betrachtet,

von

E. L. Hagen,

Pfarrer und Adjunct in Rothenstein bei Jena.

gr. 8. 29 Bog. Preis 1 Thlr. 21 gGr. = 1 Thlr. 26⅔ Sgr.

Gegründet auf reiche Erfahrung und ausgearbeitet mit treffendem Scharfblicke und kritischer Sichtung der besten Hülfsmittel, tritt hier ein Werk in den Kreis der Litteratur, welches zuerst einen Gegenstand bespricht, der seit Jahrhunderten schon Ursache ge-

Digitized by Google

rechter Klagen gewesen, und es verdient um so mehr die Theilnahme des theologischen Publicums, als es neben den interessantesten Aufschlüssen über den Ursprung der geistlichen Besoldungen zugleich die treffendsten Rathschläge zur Verbesserung derselben gibt.

Im Verlage der Gebrüder Borntträger in Königsberg ist so eben erschienen:

Kenaan,

Volks- und Religionsgeschichte Israels.

Von D. Cäsar v. Lengerke.

Erster Bd. (bis zum Tode Josua's). Preis 3 Thlr. 25 Sgr.

Im Verlage der Buchhandlung des Waisenhauses in Halle ist erschienen und durch jede Buchhandlung des In- und Auslandes zu erhalten:

Arnobii adversus nationes libri VII. Ex nova cod. Paris. collat. recens., notas omnium editor. selectas adiecit, perpetuis commentariis illustr. D. G. F. Hildebrand. Adiectae sunt Rigaltii et Delechampii notae et emendationes primum editae. Acced. variae Minucii Felicis apologetici lectiones et Bernhardyi in Arnobii libr. prim. emendationes. 8 mai. 3 Thlr. 15 Sgr. (3 Thlr. 12 Ggr.).

Becker, K. F., Erzählungen aus der alten Welt für die Jugend. 3 Theile mit 15 Stahlstichen. 7te verbesserte Auflage. 8. sauber carton. 2 Thlr. 20 Sgr. (2 Thlr. 16 Ggr.).

Inhalt. 1r Theil: Ulysses von Ithaka, mit 5 Stahlstichen. 2r Theil: Achilles, mit 5 Stahlstichen. 3r Theil: Kleinere griechische Erzählungen, mit 5 Stahlstichen.

Im Jahre 1842 erschien hierzu ein 4r Theil unter dem Titel:

Die Geschichte der Perserkriege nach Herodot für die Jugend bearbeitet von F. J. Günther. 8. carton. 1 Thlr.

Ovidii, Nason. Publ., Metamorphoseon libri XV. Editio XVII. ad vulgat. lectionem proxime revocata. 8. 10 Sgr. (8 Ggr.).

Schmidt, Herm. und **Wilh. Wensch, Elementarbuch der griechischen Sprache.** 1ste Ab-

Digitized by Google

theilung. Beispiele zum Uebersetzen aus dem Griechischen ins Deutsche. Zweite, durch eine Reihe zusammenhängender Lesestücke vermehrte Auflage. 8. 20 Sgr. (16 Ggr.)

Desselben Buches 2te Abtheilung. Beispiele zum Uebersetzen aus dem Deutschen ins Griechische. Zweite Auflage. 8. 7½ Sgr. (6 Sgr.)

Zeitschrift für protestantische Geistliche. Herausgegeben von C. Chr. Lebr. Franke und H. A. Niemeyer. 1r und 2r Band (à 3 Stück). gr. 8. à Band 2 Thlr.

Bei G. W. F. Müller in Berlin ist erschienen:

Alt, Dr. Heinrich, **Der christliche Cultus in seinen verschiedenen Entwickelungsformen und seinen einzelnen Theilen**, dargestellt und mit ausführlichen Inhaltsanzeigen und Registern versehen. Gr. 8. Br. (40 Bog.) n. 2⅔ Thlr.

Inhalt: I. Der Ursprung der Sonntagsfeier. II. Der Sonntag, ein Ruhetag. III. Der Sonntag, ein Tag der Heiligung, und seine gottesdienstlichen Stunden. IV. Die Kirchenglocken. V. Der Kirchenbesuch. VI. Der Eintritt in das Gotteshaus. 1) Das Neigen des Hauptes beim Gebet. 2) Das Falten der Hände. 3) Das Beten mit vorgehaltenem Hute. 4) Das Beten des Vaterunser. 5) Das Weihwasser. 6) Das Zeichen des Kreuzes. VII. Das Gotteshaus und seine innere Einrichtung. 1) Die Kirchenstühle. 2) Die Kanzel. 3) Das Kanzelpult. 4) Die Sanduhr. 5) Der Altar. 6) Die Nebenaltäre. 7) Die Reliquien. 8) Die Bilder in den Kirchen. 9) Die Weihgeschenke in der Kirche. 10) Die Amtstracht der Geistlichen. 11) Die Orgel. VIII. Der Gottesdienst und seine liturgische Anordnung. A. Der altchristliche Sonntagsgottesdienst. B. Der Gottesdienst der morgenländisch-griechischen Kirche. C. Die katholische Messe. D. Der lutherische Gottesdienst. E. Der Sonntagsgottesdienst der Reformirten. F. Der Gottesdienst der englisch-bischöflichen Kirche. G. Der protestantische Gottesdienst seit dem Zeitalter der Reformation. IX. Das Morgenlied. X. Das Sündenbekenntniß. XI. Das Kyrie. XII. Das Gloria. XIII. Der Altargesang. XIV. Der Herr sey mit Euch. XV. Die Collecte. XVI. Das Amen. XVII. Das Gebet Jesu. XVIII. Die Epistel und das Evangelium. XIX. Das Hallelujah. XX. Das Glaubensbekenntniß. XXI. Die Kirchenmusik. XXII. Das Hauptlied. XXIII. Der Klingelbeutel. XXIV. Die Predigt. XXV. Das allgemeine Kirchengebet. XXVI. Die kirchlichen Meldungen. XXVII. Das Vaterunser, der Friedenswunsch,

Digitized by Google

die Collecte und der Segen. — Erster Nachtrag: I. Die Wochentage in kirchlicher Beziehung. II. Das Kirchenjahr mit seinen Festen. A. Die Feste des Herrn. B. Die Marienfeste. C. Apostel- und Märtyrerfeste. D. Andere Feste. Zweiter Nachtrag: Grundriß einer alten christlichen Kirche nebst Erklärung.

Bei G. W. F. Müller in Berlin ist erschienen:

Löffel, H., wahre Mährlein für Groß und Klein. 1844. (10 Bogen). Preis br. ⅔ Thlr.

Das Buch umfaßt folgende Erzählungen: 1) der König und sein Narr; 2) die Hochzeit im Wasser; 3) der Glücksritter; 4) Guckla Puppenkopf; 5) der große Hans; 6) Aennchen Plaudertäschchen; 7) der stille Friedel; 8) die schöne Hexe; 9) Weischen; 10) der starke Felix; 11) Duldchen; 12) der Verderber; 13) Eva und Adam; 14) Nimmersatt; 15) die Nachbarn; 16) die Gewerbeschau zu Hmym; 17) die ungleichen Brüder; 18) der bekehrte Quäker.

Eltern, welche ihren Kindern eine religiöse Lectüre in einer der Kindheit ansprechenden Form wünschen, werden hier ihre Befriedigung finden.

Im Verlage von Duncker und Humblot in Berlin ist so eben erschienen:

Dr. Carl Daub's

philosophische und theologische Vorlesungen,

herausgegeben von

Ph. Marheineke und Th. W. Dittenberger.

Siebenter Band.

Auch unter dem Titel:

System der christlichen Dogmatik.

Zweiter und letzter Band.

Subscriptionspreis bei Abnahme des Ganzen 1½ Thlr.; Ladenpreis bei Abnahme einzelner Abtheilungen 2 Thlr.

(Bd. I—VII. kosten im Subscriptionspreis 15⅔ Thlr.)

Auch dieser Band der Daubschen Vorlesungen, welcher die Fortsetzung und den Schluß der Dogmatik enthält, zeichnet sich sowohl durch wissenschaftlichen Ernst als echt christliche Gesinnung des Verfassers aus. Ueberall seiner Aufgabe sich bewußt, das specifisch-christliche Element mit dem wissenschaftlichen durchdringend, zeigt er auf eine klare und überzeugende Weise die Wahrheit der einzelnen christlichen Glaubenslehren und ihre Berechtigung der Kritik gegenüber auf. Demnach steht wohl zu erwarten, daß dieses vortreffliche Werk, zumal bei den gegenwärtigen Bewegungen auf dem Gebiete des wissenschaftlichen und kirchlichen Lebens, nicht allein bei den Theo-

Digitized by Google

logen Anerkennung finden, sondern auch die Aufmerksamkeit des gebildeten Publicums in Anspruch nehmen wird.

Einzeln sind unter folgenden Titeln zu haben:

Bd. I. Vorlesungen über die philosophische Anthropologie. Ladenpreis 2⅔ Thlr.

Bd. II. Vorlesungen über die Prolegomena zur Dogmatik und über die Kritik des Beweises für das Daseyn Gottes. Ladenpreis 2⅔ Thlr.

Bd. III. Vorlesungen über die Prolegomena zur theologischen Moral und über die Principien der Ethik. Ladenpreis 2⅔ Thlr.

Bd. IV. V. Abth. 1. 2. System der theologischen Moral. Drei Theile. Ladenpreis 7 Thlr.

Bd. VI. VII. System der christlichen Dogmatik. Zwei Theile. Ladenpreis 5⅓ Thlr.

Im Verlage der Buchhandlung des Waisenhauses in Halle ist so eben erschienen und durch alle Buchhandlungen des In- und Auslandes zu erhalten:

Diedrich, Dr. Chr., Hülfsbuch für den Religionsunterricht **auf der obersten Lehrstufe der Gymnasien.** 1r Band, erste Abtheilung. (Der christlichen Glaubenslehre erste Hälfte.) Nebst einer einleitenden Abhandlung über die Anforderungen der Gegenwart an den Religionsunterricht in den obersten Gymnasialklassen. gr. 8. 1 Thlr. 15 Sgr.

Auch unter dem Titel:

Das Christenthum auf biblisch-kirchlichem Standpunkte, dargestellt für wissenschaftlich gebildete Leser von Dr. Chr. Diedrich u. s. w.

Von demselben Verfasser und in demselben Verlage erschien:

Hülfsbuch für den Religionsunterricht **in den unteren Gymnasialklassen, Volks- und Bürgerschulen.** 2 Thle. gr. 8. 1841. 1842. 3 Thlr. 7½ Sgr.

Erster Theil. Die christliche Glaubenslehre. 1 Thlr. 15 Sgr.

Zweiter Theil. Die christliche Sittenlehre. 1 Thlr. 22½ Sgr.

Schmidt, Dr. Herm. (Director des Gymnasiums zu Wittenberg), Fünf Reden am Gymnasium zu Friedland in Mecklenburg-Strelitz bei öffentlichen Schulfeierlichkeiten gehalten. gr. 8. broch. 10 Sgr.

Digitized by Google

Bei G. W. F. Müller in Berlin ist erschienen:

Lisco, Dr. F. G., die Bibel, oder die ganze heilige Schrift des Alten und Neuen Testamentes, nach der Deutschen Uebersetzung Dr. M. Luther's. Mit Erklärungen, Einleitungen, Aufsätzen und Registern. Zum Gebrauche für alle Freunde des göttlichen Wortes, insonderheit für Lehrer in Kirchen und Schulen bearbeitet.

I. Abtheilung: Das Alte Testament.

Erster Band, 96 Bog. (48 Doppelbog.), die histor. Bücher enthaltend. Kl. hoch 4to, 1844. n. 3½ Thlr.

Inhalt: Allgemeine Einleitung in d. Schriften d. A. Tests. — Von den historischen Büchern des A. Tests. im Allgemeinen. — Einleitung in die 5 B. Mosis. — Einleitung in das 1. B. Mosis. — 1. B. Mosis. — Tabelle über die Völkergenealogie. — Ueber die Patriarchen und ihre Erwählung. — Ueber Moses und die göttliche Führung Israels zu seiner Zeit. — Einl. in d. 2. B. Mosis. — 2. B. Mosis. — Aufsatz über das Gesetz: 1ster Abschn.: das Sittengesetz; 2ter Abschn.: das Ceremonialgesetz; 3ter Abschn.: das bürgerliche Gesetz; Moses als Gesetzgeber. — Einleit. in das 3. B. Mosis. — 3. B. Mosis. — Einleit. in das 4. B. Mosis. — 4. B. Mosis. — Einleit. in d. 5. B. Mosis. — 5. B. Mosis. — Völkerschau oder Nachricht über die Völker und Länder, deren im A. T. gedacht wird. — Bilderdienst und Abgötterei. — Dann folgen die anderen historischen Bücher des A. Tests., jedes mit einer besonderen Einleitung und endlich ein Abriß der Geschichte der Juden nach dem Exil bis zur Zerstörung Jerusalems.

Zweiter Band, 104 Bog. (52 Doppelbog.), die poetischen, prophetischen, apokryphischen Bücher, so wie ein vollständiges Spruchregister über das Alte und Neue Testament enthaltend. Kl. hoch 4to. 1844. n. 3½ Thlr.

(Preis beider Bände des Alten Testaments n. 6½ Thlr.)

Inhalt: Von den poetischen Büchern des A. Tests. — Nun folgen die sämmtlichen poetischen Bücher d. A. Tests., jedes mit einer besonderen Einleitung; über die Propheten. Dann die prophetischen Bücher, jedes mit einer besonderen Einleitung, endlich Einleitungen in die apokryphischen Schriften. Ein alphabetisches Sachregister und ein alphabetisches Spruchregister über das Alte und Neue Testament. Ferner ist jeder Band mit ausführlichen Inhaltsverzeichnissen versehen.

II. Abtheilung: Das Neue Testament. Vierte stark vermehrte und verbesserte Auflage (zweiter unveränderter Abdruck). 83 Bog. (41½ Doppelbog.). Kl. hoch 4to. 1843. n. 2⅔ Thlr.

(Preis beider Abtheilungen oder aller 3 Bände des Alten und Neuen Testamentes n. 9½ Thlr.)

Inhalt: Einleitung in das Neue Testament; von den vier Evangelien überhaupt. I. Geschichtsbücher: die vier Evan-

Digitized by Google

gelien, jedes mit einer besonderen Einleitung; Harmonie der vier Evangelien; Zeitalter über die Apostelgeschichte; die Apostelgeschichte. II. Lehrbücher: Von den Lebensumständen, der Lehre und dem Leben des heil. Apostel Paulus; die dreizehn Episteln des Paulus, jede mit einer besonderen Einleitung; von den katholischen Briefen im Allgemeinen; die katholischen Briefe; der Brief an die Hebräer, jeder mit einer besonderen Einleitung. III. Das prophetische Buch: Die Offenbarung St. Johannis, mit einer besonderen höchst ausführlichen Einleitung; ein vollständiger Abriß der Geographie von Palästina für das Alte und Neue Testament; vom Reiche Gottes (einen vollständigen Abriß der Kirchengeschichte enthaltend); Verzeichniß der Bücher des Neuen Testaments nach ihrer wahrscheinlichen Zeitfolge; Verzeichniß der Gleichnisse Jesu; Verzeichniß der im Neuen Testament erzählten, von Jesu Christo und seinen Jüngern verrichteten Wunder; Abschnitte des Neuen Testaments, welche in der Schule gelesen werden sollen und welche nicht; alphabetisches Sachregister; Verzeichniß der sonn- und festtäglichen Perikopen.

Hiermit ist nun das ganze Bibelwerk von Lisco vollendet.

In der Ernstschen Buchhandlung in Quedlinburg ist das Aufsehen erregende, gehaltvolle Werk erschienen:

Das goldene Buch

oder

deutlicher Nachweis, daß wir den echten historischen Christus verloren haben und zu demselben zurückkehren müssen, wenn die Welt von der Knechtschaft der Sünde und allem daraus entspringenden geistigen und leiblichen Elende erlöset werden soll.

Von Dr. Heinrich Stephani, Kirchenrath.

272 S. brochirt. Preis 1 Thlr. oder 1 Fl. 48 Kr.

Es enthält dieses wichtige Buch die neuesten Ansichten von den Grundpfeilern der christlichen Religion, — den Plan Jesu zur Erlösung und Beseligung der Menschheit, die Verdienste der Apostel, — die Reformation der Kirche und daß es Gottes Wille ist, daß allen Menschen geholfen werde und sie zur Erkenntniß der Wahrheit gelangen.

Bei C. H. Reclam sen. in Leipzig sind erschienen:

Winer, Dr. G. B., Handbuch der theologischen Literatur, hauptsächlich der protestantischen, nebst kurzen biographischen Notizen über die theologischen Schriftsteller. 2 Bde. 3. Aufl. 1838 und 1840. Gr. 8.

Digitized by Google

62 Bogen. Preis 5 Thlr. — Erstes Ergänzungsheft zur dritten Auflage, die Literatur bis zu Ende des Jahres 1841. Gr. 8. 12 Bogen. Preis 1 Thlr.

Homiletischer Rathgeber bei dem Meditiren über die evangelischen Perikopen. Zunächst für angehende Kanzelredner. Von Dr. theol. C. Chr. Fr. Siegel. 2 Bände nebst Supplement. 1833—1834. 143 Bogen in gr. 8. Ladenpreis 7½ Thlr., jetzt 3¾ Thlr.

Neue Materialien zu Kanzelvorträgen über die Sonn- und Festtags-Episteln von Dr. theol. C. Chr. Fr. Siegel. 2 Bände nebst Nachtrag. 1828 und 1836. 102½ Bogen in gr. 8. Ladenpreis 6 Thlr., jetzt 3 Thlr.

Bei Julius Klinkhardt in Leipzig ist nun vollständig erschienen:

Biblische Lehrstoffe

für den gesammten religiösen Unterricht

in allen Classen evangelischer Volksschulen

so wie für den Confirmandenunterricht.

Ein Hand- und Hilfsbuch für den Lehrer

zunächst bei Erklärung des

„Lehrbuchs für biblischen Religionsunterricht"

von

Julius Kell.

In zwei Abtheilungen.

I. Biblische Geschichte. II. Glaubens- und Pflichtenlehre.

Gr. 8. (72 Bog.) 3¾ Thlr.

Indem der Verf. das letzte Heft der ‚biblischen Lehrstoffe" dem Publicum übergibt, kann er über das Erscheinen der III. und IV. Abtheilung der Bibelkunde und Kirchengeschichte, welche umfassende Vorarbeiten erfordern, noch nichts Näheres bestimmen. In der vorliegenden zweiten Abtheilung haben aber Amtsbrüder einen vollständigen Commentar zu Luther's Katechismus und zu des Verf. Lehrbuche (2. Auflage, 9 Bogen, Partiepreis 2½ Ngr.), so wie zu jedem andern Katechismus. Möge man über Luther's Katechismus und die biblische Katechetik urtheilen wie man wolle, so sind doch die „Lehrstoffe" gewis eine der reichhaltigsten und gedankenreichsten geordneten Materialiensammlungen für jeden biblischen Religionsunterricht, für biblische Geschichte und Bibelerklärung, deren Benutzung

Digitized by Google

durch sehr ausführliche, umfassende Spruch-, Sach- und Stellenregister, so wie durch systematische Uebersichten sehr erleichtert wird. Auch dürften die Leser namentlich auf die Gesangbuchsliedercitate, die deutschen Volkssprüchcitate und die Sentenzen aus den Kirchenvätern, Luther's und Anderer Schriften aufmerksam zu machen seyn. Der Verleger hat den Ladenpreis für diese beiden Abtheilungen billig genug gestellt und jede Buchhandlung in den Stand gesetzt, hiervon einen angemessenen Rabatt zu gewähren.

Bei Ludwig Oehmigke in Berlin ist so eben erschienen:

Hengstenberg, E. W. (Dr. und Prof.), **Commentar über die Psalmen.** gr. 8. 3ter Band. 2 Thlr.

(NB. Der 1ste und 2te Band kosten 3 Thlr. 10 Sgr. und es erscheint der 4te als Schlußband im künftigen Jahre.)

Schulz, E. S. F. (Superintendent in Berlin), **Sammlung geistlicher Amtsreden.** gr. 8. Erster Theil. **Dritte Auflage.** 1 Thlr. 7½ Sgr.

Außer diesem ersten Theile sind in Folge der so außerordentlich günstigen Aufnahme desselben, so wie nach vielfältiger besonderer Aufforderung noch drei Bände erschienen.

Der zweite Band kostet 1 Thlr. 7½ Sgr.
Der dritte Band (vornehmlich Fest-, Advents- und Passions-Predigten) 1 Thlr. 15 Sgr.
Der vierte Band (Kasual- und Fest-Predigten) 1 Thlr. 7½ Sgr.
Das vollständige Werk würde also betragen 5 Thlr. 7½ Sgr.

Bei Julius Klinkhardt in Leipzig ist neu erschienen und in allen Buchhandlungen zu haben:

Stimmen an das Christenherz
vor dem Altare des Herrn.
Eine Sammlung von
Entwürfen zu Beichtreden.
Herausgegeben von **G. R. Florey,**
Pastor zu Lauterbach.

Erstes Bändchen.

8. brosch. ⅔ Thlr.

Des Verfassers anerkannt homiletisches Talent, das sich in den „Schriftgemäßen Predigtentwürfen über Texte eines vollständigen Kirchenjahres" und in „Trost und Mahnung an Gräbern" bewährt hat, so daß nach zwei Jahren von diesen Schriften die erste Auflage vergriffen war, ist die beste Empfehlung dieser neuen Arbeit desse-

Digitized by Google

den, welche er seinen Amtsbrüdern laut Vorrede „nicht als Ruhekissen für träge Geister, sondern als Anregung zu eigner Meditation und zum Auffinden des Bessern und Gelungnern, mit Einem Worte: als amtsbrüderliche Mittheilung" darbietet. Der Preis ist so gestellt, daß die Anschaffung auch dem weniger Bemittelten ermöglicht ist.

In der Schweighauser'schen Buchhandlung in Basel ist erschienen:

Schenkel, D., lic. theol., Pfarrer am Münster in Schaffhausen, die confessionellen Zerwürfnisse in Schaffhausen um Friedrich Hurter's Uebertritt zur römisch-katholischen Kirche. gr. 8. brosch. Preis 1 fl. 36 Kr. oder 1 Thlr.

Riggenbach, H. W., Dr. theol., evang. Pfarrer in Kolmar, siebenzehn Festhomilien über Lehrtexte. gr. 8. br. Preis 1 fl. 12 Kr. oder 18 gGr.

Bei G. Bethge in Berlin ist erschienen:

Twesten, A., Dr., Matthias Flacius Illyricus, eine Vorlesung. Mit autobiographischen Beilagen und einer Abhandlung über Melanchthons Verhalten zum Interim von H. Rossel. 20 Sgr.

Liseo, F. G., Dr., Die Parabeln Jesu, exegetisch-homiletisch bearbeitet. 3. Aufl. 1 Thlr. 15 Sgr.

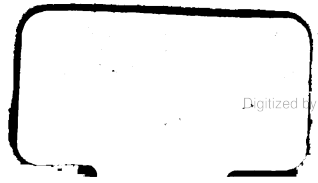
So eben ist bei L. Herbig in Leipzig erschienen und in allen Buchhandlungen zu haben:

Binder, W., Dr. [Verfasser des „Protestantismus in seiner Selbstauflösung" und der „Geschichte des philosophischen Jahrhunderts"], Dr. Carl Haas und die unredlichen unter seinen Gegnern. Nebst einigen gelegenheitlichen Blicken in das protestantische Treiben unserer Tage. 8. geh. Preis 57 Kr. rhein. oder ⅜ Thlr.

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google


Digitized by Google